REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

P
22 Or Qs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTE-ET-UNIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1900

436199
6.6.45

DS
101
R45
t.41

DAVID KAUFMANN

7 JUIN 1852 — 6 JUILLET 1899

C'est l'affliction dans l'âme que je me dispose à parler de David Kaufmann, qu'une mort prématurée a enlevé à la science. Je ne puis pourtant que rappeler quelques souvenirs, car pour tracer un portrait digne de lui, il me faudrait le charme de son style, ses connaissances variées et sa profonde érudition.

Le nom de David Kaufmann est un des plus connus dans la science juive; nous l'avons vu figurer dans tous les recueils savants. Ce qui surprend, c'est le nombre des travaux qui ont illustré une carrière si courte, et l'on est profondément attristé quand on songe à tout ce qu'il aurait pu produire encore, s'il lui avait été donné de ne pas mourir dans la force de l'âge. Mais si les œuvres qu'il nous a laissées ne nous montrent que trop combien sa perte est déplorable, elles sont aussi notre unique consolation.

Les connaissances de Kaufmann étaient universelles, et il avait les plus nobles aspirations dont l'homme soit capable : le beau, l'idéal étaient pour lui une source de jouissances. Les études juives surtout étaient pour lui comme un jardin de délices où il savait découvrir des beautés qui échappaient à tout œil moins exercé que le sien. Ce jardin, il le cultivait avec une pieuse sollicitude, et il a su lui faire produire, grâce à ses remarquables qualités, des fruits exquis.

A côté des trésors que nous découvrons dans ses œuvres, il s'y trouve des germes précieux pour l'avenir. Ses idées, ses espérances, ses efforts, lui survivront ; ils sont le patrimoine des centaines de disciples qu'il a formés et qui sont trop vivement pénétrés de ses savantes leçons pour les jamais oublier. Personnellement, j'ai été pendant dix ans son auditeur enthousiaste, et pendant six autres années j'ai pu me réchauffer aux rayons de sa gloire. C'est ce qui me donne le courage d'entreprendre sa biographie.

I.

David Kaufmann est né le 7 juin 1852 à Kojetein (Moravie) ; son père, Léopold Kaufmann [1], était cultivateur. Il avait gardé de la maison paternelle et de la rue des Juifs des impressions très fortes. La rue des Juifs de Kojetein [2] était un vrai ghetto, exclusivement habité par des Juifs, et où le temple et l'école formaient le foyer de la communauté. Les parents de David Kaufmann, comme la plupart des habitants de ce ghetto, étaient fidèles à l'ancienne orthodoxie ; les études profanes restaient accessoires, et l'on se consacrait principalement à l'ancienne littérature hébraïque. Du reste, la Moravie était, au siècle dernier, le siège d'écoles célèbres, dont les traditions se sont conservées en partie jusqu'au milieu du XIXe siècle, époque à laquelle Kaufmann commença ses études. Son application trouva aussi un stimulant dans les souvenirs de la maison paternelle. Sa famille avait compté, en effet, parmi ses membres plusieurs talmudistes distingués. On se racontait autour du foyer avec quelle ardeur les aïeux s'étaient appliqués à l'étude de la loi. R. Isaac, son grand-père paternel, avait fréquenté la *Yeschiba* de Posen ; c'est lui qui a commencé à constituer la bibliothèque qui se trouve encore aujourd'hui dans la famille Kaufmann ; elle renferme des ouvrages précieux et même quelques exemplaires absolument uniques. Son grand-père maternel, R. David, n'était pas moins connu pour sa science et sa piété. Un frère de ce R. David, par conséquent un grand-oncle de David Kaufmann, le Dr Jaegerdorf [3], était un médecin connu, auteur d'ouvrages de médecine remarquables ; s'était fixé à Paris, où il mourut. Tout en exerçant son art, il avait poussé très loin les études hébraïques. Tous ces hommes occupaient des positions honorifiques dans leurs communautés respectives. Le bisaïeul de David Kaufmann, qui habitait Wagestadt, avait même obtenu le titre de ראש מדינה de la Silésie autrichienne.

Fière de tous ces souvenirs de famille, la mère de David fut heureuse de constater chez son fils d'excellentes dispositions pour les

[1] David Kaufmann donne une ingénieuse interprétation de son nom (Kaufmann = Kollmann), dans la *Revue*, XXXV, 303.

[2] Sur la communauté de Kojetein, cf. Nehemias Brüll, dans *Ben Chananja*, V, 319.

[3] Jaegerdorf est une ville de la Silésie autrichienne. On sait que les Juifs, alors qu'ils n'avaient pas encore d'état civil, adoptaient le nom de leur lieu de naissance ou de l'endroit qu'ils habitaient.

études sacrées, et elle l'y encouragea avec tendresse. L'enfant s'y appliqua de tout cœur, sans toutefois négliger les études profanes. Sa vive intelligence, sa prodigieuse mémoire, la curiosité de son esprit avide de savoir faisaient l'étonnement de sa petite ville, tandis que sa modestie, sa simplicité, sa tenue toujours irréprochable lui gagnaient l'affection de tous. M. Ignatz Kaufmann [1], le frère de David, à qui nous devons tous les renseignements relatifs à ses premières années, nous a assuré que son frère avait déjà les idées tellement nettes, que du premier jet ses compositions avaient quelque chose de définitif. Il conserva plus tard cette précieuse qualité, et ainsi s'explique sa grande fécondité. Un trait qui annonçait le futur historien : il s'intéressait vivement aux liens de parenté, aux relations des hommes entre eux ; le ghetto n'avait pas de secrets pour lui ; il connaissait l'histoire de chaque famille, de chaque maison. Une longue absence n'avait rien pu lui faire oublier, et lorsque bien plus tard il revint au pays natal, il étonnait ses compatriotes par les renseignements détaillés qu'il leur fournissait sur leurs propres familles.

Comme, en 1860, il était encore trop jeune pour être admis au gymnase, il se fit inscrire à l'école supérieure de Kremsier. Mais il resta à Kojetein pour continuer ses études hébraïques, et il se borna à aller passer à Kremsier les examens semestriels, où d'ailleurs il brilla. Il continua à étudier la Bible, avec ses commentateurs, et aborda le Talmud sous la direction du rabbin Jacob Brüll [2]. Pendant les vacances, le fils aîné du rabbin de Kojetein, Nehemias Brüll, alors étudiant du gymnase de Kremsier, lui donnait des leçons de latin. Les deux jeunes gens ne prévoyaient sans doute pas alors qu'ils deviendraient un jour d'illustres champions de la science juive.

De 1861 à 1867, David suivit les cours du gymnase de Kremsier, mais d'une façon très irrégulière, se contentant de se rendre une fois par semaine au gymnase, afin de se mettre au courant des travaux de la classe. Mais par son travail personnel il s'assimilait si bien à Kojetein les leçons qu'il avait entendues à Kremsier, qu'il se maintint toujours au premier rang ; il aimait surtout l'histoire naturelle ; il collectionnait des plantes avec passion et

[1] Ce frère de David Kaufmann est cultivateur comme son père, mais il n'en est pas moins versé dans les études juives, et il a publié plusieurs articles dans l'*Oesterreichische Wochenschrift* du Dr Bloch à Vienne. Voir aussi *Jüd. Litteraturblatt* de Rahmer, XV, 66, 71 ; XXIII, 150, 154, 157 ; il donna, en outre, une traduction allemande de l'ouvrage de S. Schechter, *Rabbi Élia Wilna Gaon*, Vienne, 1891. Nous le retrouverons dans le cours de cet article.

[2] Kaufmann le cite comme un de ses professeurs, dans la *Monatsschrift*, XXXVII, 379, et dans *Vertreibung*, p. 86 et 181.

se composa un riche herbier ; il collectionnait aussi des insectes et des papillons. Ce goût des choses de la nature se retrouvera plus tard dans les belles images qui émaillent ses œuvres littéraires. Les monnaies anciennes et modernes l'intéressaient également et cet intérêt faisait pressentir le futur archéologue et le critique d'art.

Parmi ses professeurs, deux surtout ont exercé une grande influence sur son développement : Loserth, historien distingué, qui fut plus tard recteur de l'université Czernowitz, et Barthélémy Thorsch, professeur d'allemand. Il manifesta une prédilection spéciale pour l'étude du grec et se préparait ainsi, à son insu, à enseigner plus tard la langue d'Homère aux élèves du séminaire rabbinique de Budapest.

Dès son jeune âge, il avait des façons distinguées, une conversation spirituelle, et ces qualités ne firent que se développer avec les années ; il montrait du tact, de la tenue et de l'assurance. Aussi était-il l'objet, dans sa famille, d'une préférence marquée ; il en était l'espoir et la joie, et tous les siens rendaient hommage à sa supériorité.

En 1866, son père, gravement malade, exprima le désir que son fils David, alors âgé de quatorze ans, continuât son exploitation agricole et prît soin de sa mère et de ses frères et sœurs. Mais son père se rétablit et sa mère persista dans sa volonté de vouer son fils aux études. En 1867, après avoir fréquenté pendant six ans le gymnase de Kremsier, il fut reçu au séminaire israélite de Breslau, grâce à la protection du rabbin Brüll. Cet événement fut décisif dans la vie de D. Kaufmann. Il allait enfin s'adonner à la science judaïque. Son séjour à Breslau fut pour lui d'une double utilité : au séminaire il allait achever ses études hébraïques, et, d'autre part, il continuait ses études profanes en fréquentant de nouveau le gymnase. Grâce aux nombreuses connaissances qu'il possédait déjà, il fut accueilli comme le fut rarement un élève de son âge : il n'avait que quinze ans. Le directeur, Zacharias Frankel [1], fit grand cas de ce jeune homme, d'une moralité austère et d'une piété profonde. David Rosin, son professeur de littérature profane, eut bien vite deviné la nature d'élite de son nouvel élève : la première composition que Kaufmann lui remit : « Ma vie », fut une révélation pour le professeur. Ce travail dénotait une maturité d'esprit et de caractère, un style d'une pureté et d'une élégance qu'on n'attendait guère de la part d'un enfant sorti d'un ghetto de Moravie. Bien qu'il y eût

[1] Kaufmann a plus tard rendu hommage à sa mémoire, dans *Monatsschrift*, XXV, 12.

des différences très sensibles entre les programmes des gymnases de Prusse et ceux d'Autriche, il réussit, après trois semestres, à passer avec succès l'examen de fin d'études au gymnase évangélique de Teschen. Ce certificat de fin d'études lui était indispensable pour l'exempter du service militaire, exemption dont ne jouissaient pas encore tous les élèves du séminaire de Breslau. Ce fut David Kaufmann qui, à son retour à Breslau, rédigea à ce sujet, au nom des auditeurs autrichiens du séminaire, une pétition qu'il adressa au ministre de la guerre et qui fut accueillie favorablement ; il en profita lui-même dès 1872.

Il était encore au séminaire lorsqu'il fit ses premiers essais dans la carrière littéraire. Il avait dix-huit ans quand il entreprit un travail de critique historique sur un point de l'Ancien Testament. Ce travail devait lui servir de thèse de doctorat à l'université d'Erlangen. Mais plus tard il composa dans ce but une autre dissertation : « La philosophie religieuse de Saadia », publiée dans son *Attributenlehre*. Il avait, en effet, renoncé à l'histoire biblique, où il ne se sentait pas sur un terrain bien solide, pour se consacrer à la philosophie du judaïsme. Il n'avait pas dix-neuf ans quand son mémoire *Die Theologie des Bachja ibn Pakuda* fut couronné par le séminaire de Breslau. Ce travail fut publié en 1874 par l'Académie impériale de Vienne. C'est vers cette même époque qu'il compléta la partie de son *Attributenlehre* relative à Saadia ; ce fut, comme nous l'avons déjà dit, la thèse qu'il soutint à Leipzig en 1874 pour obtenir le titre de docteur, qui lui fut conféré avec éloge.

Il continua pourtant à séjourner à Breslau. C'est que de 1871 à 1876 il dirigea les études profanes et sacrées de son frère cadet Ignatz, qui fréquentait le gymnase de cette ville. En outre, il entretint une correspondance très active avec ses sœurs, composant pour elles de véritables cours, leur indiquant les lectures à faire, des sujets à traiter en français et en allemand.

Pour diminuer les charges de ses parents, il donnait des leçons d'hébreu aux fils de MM. Rosin et Moïse Lévy. Dès son entrée à l'Université, il était devenu collaborateur de plusieurs revues et journaux : il écrivit dans la *Schlesische Presse* de Breslau, dans le *Ungarischer Grenzbote* de Presbourg, dans la *Neue freie Presse* et la *Deutsche Zeitung* de Vienne, dans le *Magazin für die Literatur des Auslandes*, journal très important rédigé par Lehmann. Cette collaboration lui permit en partie de subvenir à ses besoins et à ceux de son frère, et, de plus, donna une grande notoriété à son nom.

Au séminaire, Kaufmann était le membre le plus actif des deux

sociétés que les jeunes étudiants y avaient fondées : la société homilétique et la société *Livyat-Hèn*. Les sermons qu'il prononçait aux réunions de la première de ces sociétés étaient toujours très remarqués. Il acquit de la notoriété dans la société de Breslau grâce à ses sermons de l'oratoire du Séminaire et à ses conférences scientifiques à la société « Austria », société ouverte aux hommes de toutes les professions et où il traita des sujets d'intérêt général : lectures sur Grillparzer, sur Adalbert Stister, sur d'autres questions populaires en Autriche. Beaucoup de ces conférences et de ces sermons, qui sont restés inédits, méritent d'être accueillis dans l'édition complète des œuvres de Kaufmann que doit publier la fondation Zunz à Berlin : alors seulement on pourra les apprécier convenablement [1].

II.

David Kaufmann était arrivé à l'âge ou il fallait choisir une carrière. Il était encore au séminaire lorsque la communauté de Leipzig lui offrit de subvenir à tous les frais de son instruction s'il voulait s'engager à devenir le secrétaire de la communauté ; il refusa. En 1876, il postula le rabbinat de Berlin, mais son conservatisme intraitable le fit échouer. Il nous reste un monument littéraire de cette candidature : *Sieben Predigten in den Berliner Gemeindesynagogen* (Berlin, 1877). Ces sermons témoignent à la fois de l'ardeur avec laquelle il recherchait ce poste et de son remarquable talent oratoire ; le style en est brillant. On y retrouve, non la rhétorique de la chaire, mais le langage entraînant de la véritable éloquence. D'ailleurs, les traits qui caractérisent les sermons de Kaufmann, on les retrouvait dans sa conversation, dans son enseignement, dans ses travaux scientifiques : c'était partout la même verve, le même langage imagé, le même enthousiasme, le même feu, et surtout le même attachement au judaïsme. On ignore peut-être qu'avant d'être appelé à Budapest, D. Kaufmann avait refusé une chaire à l'école de théologie juive à Cincinnati, en Amérique, qui lui avait été offerte par le rabbin I. Wise. Il professait depuis longtemps à Budapest, quand des propositions lui parvinrent de Mannheim, Berlin, Breslau et Munich, pour un poste de rabbin.

[1] Je dois à M. Ignatz Kaufmann de Kojetein tous les renseignements qui précèdent ; il m'a aussi fourni des informations importantes sur la période suivante de la vie de son frère, et je l'en remercie vivement. J'ai les mêmes obligations envers la sœur et le beau-frère de D. Kaufmann, M. et Mme König, de Budapest.

L'école rabbinique nationale de Budapest avait été fondée grâce aux efforts du parti progressiste, et malgré la vive résistance du parti orthodoxe hongrois. Établie sur le modèle du séminaire de Breslau, elle avait été créée sur l'initiative du gouvernement et placée sous sa surveillance immédiate ; c'est en cela qu'elle différait des établissements similaires de la Prusse. Cette école devait non seulement former des rabbins animés de l'esprit moderne, mais contribuer aussi à relever le niveau moral des Juifs de Hongrie et à répandre parmi eux la civilisation nationale. C'est dans cet établissement, dont on espérait tant, que fut appelé, en 1877, le jeune Kaufmann. Son ami Pinkus Frankl, de regrettée mémoire, alors secrétaire de l'*Alliance israélite* à Vienne, avait été son rival heureux à Berlin, où il avait été nommé rabbin. Ne voulant pas accepter le nouveau poste de Budapest, il recommanda le jeune Kaufmann, dont il connaissait la haute capacité. Zunz et Rosin recommandèrent également Kaufmann, et comme sa réputation l'avait devancé, le choix fut approuvé sans difficulté par le gouvernement. Ce choix compléta dignement le corps enseignant de l'établissement nouvellement fondé, qui devint célèbre dans tout le judaïsme moderne.

Kaufmann n'y avait pas encore inauguré sa chaire, lorsque l'administration l'envoya à Padoue pour y acheter la bibliothèque du professeur Lelio della Torre [1]. Depuis ce moment jusqu'à sa mort, Kaufmann fut bibliothécaire de l'école, et la bibliothèque qui, grâce à l'acquisition qu'on venait de faire, comptait alors un nombre respectable d'ouvrages de valeur [2], devint, par les soins experts de Kaufmann, l'une des plus riches bibliothèques spéciales du judaïsme.

A l'école rabbinique, Kaufmann enseignait le grec et le latin dans la division inférieure, l'histoire des Juifs, la philosophie de la religion et l'homilétique dans la division supérieure. Sous la pression de l'opinion publique, l'enseignement devait en grande partie être donné en hongrois, langue dont les étrangers ne se rendent maîtres que très difficilement. Cela n'effraya point le jeune professeur, qui, sans interrompre ses travaux littéraires, entreprit avec passion l'étude du hongrois. Grâce à sa vive intelli-

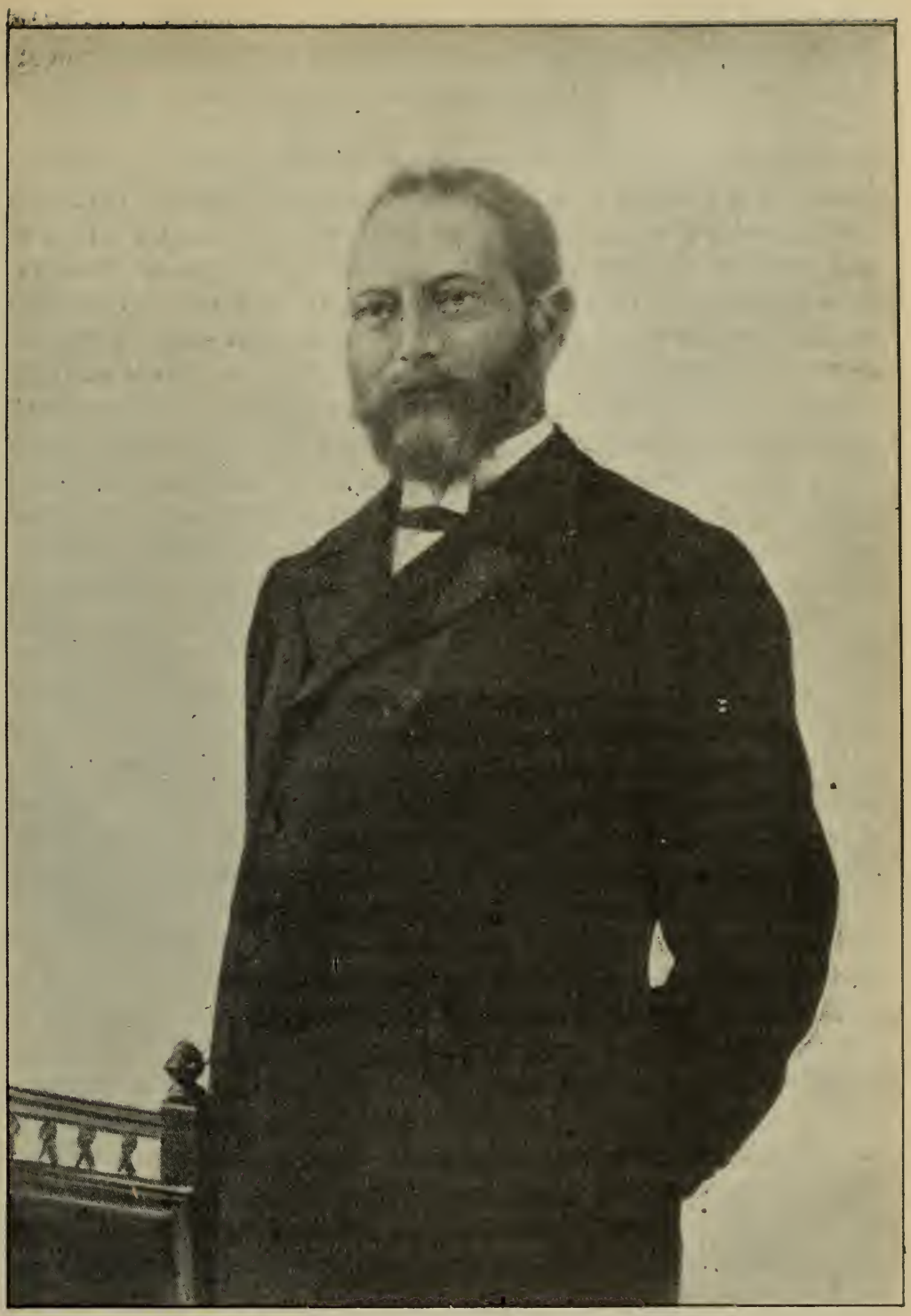
[1] Kaufmann mentionne son séjour à Padoue et la copie qu'il y fit d'un manuscrit, dans *Letzte Vertreibung*, p. 91, note 3. — Lelio della Torre avait été professeur au collège rabbinique de Padoue ; il a laissé une bibliothèque particulièrement riche en manuscrits rares et en incunables.

[2] En cette même année 1877, le séminaire fit aussi l'acquisition de la bibliothèque du Dr David Oppenheim (1816-1876), rabbin à Becskerek (Hongrie), de sorte que la bibliothèque du séminaire comptait 5000 volumes dès la première année. Cf. le premier rapport annuel du séminaire national de Budapest, 1878, p. 3.

gence, il triompha rapidement de toutes les difficultés; il parla, il enseigna, il écrivit dans la langue du pays qui allait devenir son pays adoptif, pour le reste de ses jours.

Pour se faire une idée même imparfaite de ce qu'était Kaufmann comme professeur, il faut, comme moi, avoir été son élève pendant dix ans. Il serait injuste de supposer que Kaufmann, dont la science était universelle, ignorait les principes de la pédagogie, mais ce n'est pas en les appliquant qu'il exerça sur ses élèves cette profonde influence : il émanait de lui un vrai charme. On dit de certains talmudistes que le souffle qui sortait de leur bouche était comme un feu dévorant, que leurs paroles étaient des étincelles. De Kaufmann on peut dire qu'il mettait dans ses paroles une ardeur persuasive, une chaleur vivifiante; son langage simple était expressif et clair ; il éveillait en nous les plus nobles aspirations. Son éloquence entraînait ses auditeurs; il leur ouvrait des perspectives nouvelles, et leur communiquait une parcelle de son grand esprit. Soit qu'il expliquât les beautés de l'hellénisme, soit qu'il exposât la profondeur de vue des classiques allemands, ses développements étaient toujours d'une originalité et d'une richesse incomparables. C'est surtout dans la division supérieure, dans l'enseignement de la théologie que Kaufmann était hors de pair. Sa maîtrise absolue dans ce domaine, ses parallèles avec d'autres sciences, son exposition claire et lumineuse, sa langue vive et élégante donnaient un véritable attrait à ses cours. Personne n'a réussi à mieux nous dépeindre la grandeur passée d'Israël, personne n'a ressenti plus vivement, n'a raconté avec plus d'émotion les douleurs du judaïsme, personne n'eut plus que lui confiance dans son brillant avenir. Malgré sa tendance à généraliser, il ne négligeait pas, à l'occasion, les moindres détails; de même dans la philosophie de la religion, il savait, *sub specie æternitatis*, examiner et analyser les pensées philosophiques qui se présentaient.

Il était alors peut-être le seul professeur qui s'occupât d'épigraphie et de diplomatique hébraïques, et il faisait passer sous les yeux de ses élèves toute sorte de manuscrits, les clichés de quantité d'épitaphes, tous les documents nouveaux qui lui arrivaient de toutes parts, et il les préparait ainsi à devenir, non seulement de bons pasteurs, mais aussi des pionniers de l'érudition juive. Mais c'est surtout en nous préparant à la prédication que Kaufmann développait magistralement les idées éternelles du judaïsme : il savait tirer le plus beau sermon d'un texte mal choisi par un élève inhabile. Bien qu'il fût un excellent prédicateur, il n'a laissé que de faibles témoignages de son talent oratoire,



DAVID KAUFMANN.

parce qu'il n'a pas eu souvent l'occasion de monter en chaire[1].

La situation que Kaufmann avait conquise à l'école rabbinique et la subvention que l'Etat avait consenti à lui accorder l'engagèrent à se créer une famille, et le 10 avril 1881 il épousa Mlle Irma Gomperz, femme de grande distinction. Ce mariage l'attacha définitivement à la Hongrie et à Budapest. La famille Gomperz était, en effet, une des plus considérées de Budapest ; la piété s'y alliait à une parfaite éducation mondaine. L'entrée de Kaufmann dans cette belle famille ouvrit de nouveaux horizons à son activité intellectuelle. Les ancêtres de sa femme, tout en étant des hommes d'affaires, avaient su acquérir de belles situations dans la science et dans la société. Kaufmann vit aussitôt quel exemple instructif serait pour la postérité la vie de tels hommes ; il refit leur biographie et en réunit les portraits dans l'ouvrage qu'il a publié sous le titre général : *Zur Geschichte der jüdischen Familien*. Il s'attacha d'autant plus au passé de sa famille que l'avenir lui offrait moins d'espérances : il n'avait pas d'enfants. Kaufmann fit de sa demeure un refuge, un lieu de pèlerinage pour les pauvres. Plus d'un écrivain russe ou polonais vint chercher chez lui un conseil et des secours, et plus d'une œuvre littéraire publiée dans l'extrême Orient slave n'a vu le jour que grâce à son concours. Il ne se contentait pas d'être un savant éminent ; il fut aussi une sorte de Mécène, à l'exemple de ce Samson Wertheimer et d'autres aïeux de sa femme qu'il nous a dépeints avec tant d'amour. Kaufmann ne se bornait pas à fournir des secours en argent ; il mettait sa science et son immense érudition au service d'autrui, et par complaisance il se faisait le collaborateur des auteurs qui le consultaient[2]. Le futur bibliographe des œuvres de Kaufmann aura fort à faire s'il veut noter tous les ouvrages auxquels il a collaboré.

Kaufmann, à son tour, était soutenu par tout ce qui a un nom

[1] Outre les *Berliner Predigten*, ont été publiés : le sermon pour l'inauguration de la synagogue, à l'école rabbinique de Budapest, le 6 octobre 1877 (Budapest, 1878) ; un sermon de Hanoucca (*Die Lichter am Abend*), Budapest 1880 ; un sermon très remarquable, dans une brochure publiée à l'occasion du 80e anniversaire du Rabbin Moses Bloch, professeur à l'école rabbinique de Budapest, Budapest, 1895.

[2] Nous mentionnerons ici : *Commentar zum Sepher Jezira* de R. Jehuda b. Barzilaï, édité par S. J. Halberstam, Berlin, 1885, p. 334-354. — Kaufmann était très lié avec Halberstam, mort depuis. — Des travaux dans le האסיף, de N. Sokolov, de II, Varsovie, 1885, ר׳ ברוך המכונה בענדיש ארווילר ושיריו, p. 293-299 ; *ibid.*, III, 1886, p. 209-220, תקנות חברת ישיבת שלום משנת השמ״ט. Dans l'annuaire de M. Lunez : *Jerusalem*, II (Jerusalem, 1887), p. 141-147, אגרות ר׳ שמשון ב״ק משנות שמב - שמד. — Tout de suite après sa mort parurent ses additions à l'ouvrage de Salomon Baruch Nissenbaum, ספר לקורות היהודים בלובלין (Lublin, 1900), p. 152-159.

dans l'érudition ou la littérature juive. Des éditions rares, de précieux manuscrits sont dispersés aux quatre coins du monde, et qui veut pouvoir s'en servir doit avoir, pour ainsi dire, des agents dans les villes où il y a de riches collections ; ces agents sont les savants des différents pays qui se rendent mutuellement des services. Kaufmann ne s'arrêtait pas volontiers dans les sentiers battus ; les terrains en friche le tentaient particulièrement. Aussi devait-il, avant toute chose, s'assurer le concours d'auxiliaires sûrs, et les procédés qu'il employa pour se procurer des documents originaux nous causent autant de surprise que sa vaste érudition. Il avait comme une véritable agence de renseignements ; les nouvelles et les faits lui arrivaient des pays les plus éloignés. Si je voulais citer tous les correspondants de Kaufmann, j'aurais à citer, à quelques exceptions près, tous ceux qui depuis cinquante ans se sont occupés avec le plus d'ardeur et le plus de compétence des études juives. Kaufmann entretenait avec les uns des relations personnelles très cordiales, il était lié à d'autres par une amitié sincère, désintéressée, que la mort seule a pu interrompre. Les lettres en nombre considérable que Kaufmann a laissées ne tarderont pas à être publiées et jetteront une vive lumière sur ce point.

Sa situation de fortune lui permettait, cas très rare chez les savants juifs, de véritables prodigalités. Il dépensait largement pour acquérir des manuscrits et des livres rares et il se forma ainsi une bibliothèque personnelle très riche. Son cabinet de travail contenait un véritable trésor de documents, que l'Ancien et le Nouveau Monde avaient contribué à former.

Quand il s'occupa de l'histoire de l'art juif, ce fut dans ses propres manuscrits qu'il puisa le plus abondamment ; ses Rituels, ses *Mahzorim*, ses Haggadot, ses *Meguillot* étaient magnifiquement illustrés ; il avait, en outre, une belle collection d'autographes. Autant de témoins éloquents d'un passé auquel Kaufmann voulait arracher ses secrets ; ils lui parlaient du goût d'Israël pour l'art malgré sa situation précaire, au milieu des tristesses de l'oppression. Il y trouvait des preuves matérielles des rapports de la science juive avec la science générale, de la contribution que le judaïsme avait apportée au développement général de la civilisation. Ce sont là des vérités que Kaufmann répéta à profusion dans de nombreux articles de Revues et dans ses livres [1].

Kaufmann ne vivait que pour la science : les voyages qu'il entre-

[1] J'ai fait un relevé des manuscrits que Kaufmann possédait, d'après ses propres indications, et j'en ai compté plus de cinquante.

prenait n'avaient point d'autre but. Outre son voyage en Italie (1877) que nous avons déjà mentionné, nous devons parler de sa visite à l'Exposition de Paris en 1878, dont il profita pour butiner dans les manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Ses voyages de vacances n'étaient pas davantage de simples distractions; il en profitait pour fouiller les archives des communautés, les papiers de famille, pour déchiffrer des épitaphes. Il s'y rencontrait avec les sommités scientifiques du judaïsme, et il y avait entre eux échange d'idées sur les questions juives. En dehors de ses amis, il avait une légion d'agents, largement rétribués, qui, sur ses indications, faisaient dans les grandes bibliothèques les recherches qui lui étaient nécessaires. C'est là la clef de l'activité prodigieuse de Kaufmann et des heureux résultats de son travail. Sa bienveillance, le charme qui émanait de sa personne, lui facilitaient singulièrement toutes choses; il était, d'ailleurs, à même de rendre service pour service.

Partout où il s'agissait d'encourager quelque œuvre juive, on pouvait compter sur le concours de Kaufmann. Je ne puis citer qu'un petit nombre d'exemples de sa générosité, car il répugnait à sa grande âme d'en faire étalage. A peine M. A. Berliner, de Berlin, avait-il émis l'idée de reconstituer la société *Mekize Nirdamim*, dont le but est d'éditer d'anciens ouvrages juifs, que Kaufmann y fut gagné. Il publia un appel aussi pressant qu'enthousiaste, daté du 10 août 1884, 90e anniversaire de la naissance de L. Zunz. Cet appel fut entendu; la société fut reconstituée et Kaufmann fit partie jusqu'à sa mort du comité de direction. Quelques éditions faites par cette société portent son nom; d'autres ont été augmentées par lui [1]. Il tenait surtout à ce que la société publiât chaque année un recueil de petits écrits [2]. Parmi les livres qu'il a édités dans la collection de cette société, je citerai *Minhat Kenaot* de Yehiel ben Samuel de Pise (Berlin, 1898).

Pour honorer la mémoire de son maître et protecteur David Rosin, il fit un legs de 4,000 couronnes au séminaire de Breslau, dont la rente devait constituer des prix à décerner à des ouvrages scientifiques [3]. Il fit aussi de grandes largesses à toutes les institutions de Kojetein, sa ville natale, et à l'occasion du 70e anniversaire de la naissance de son père, il fit don à la synagogue de superbes ornements pour la Tora. Et cet homme que préoccupait

[1] Additions dans קבץ, I, II, VI (אגרת חי בן מקיץ), VII (פנקס ק"ק במברג), dans מגלת סדרים, édit. E. Baumgarten, Berlin, 1895.

[2] D'après M. Berliner.

[3] Programme du séminaire de Breslau en 1895, au commencement. Kaufmann a consacré un article à Rosin dans le *Jüdisches Litteraturblatt* de Rahmer, XXII, p. 87.

la prospérité de communautés entières, de tout le judaïsme, trouvait encore moyen de s'intéresser à chacun de ses élèves. Ils s'étonnaient de le voir si bien renseigné sur leur situation particulière. S'il remarquait chez l'un d'eux le goût du travail personnel, un esprit ouvert, il ne négligeait rien pour encourager et développer ces heureuses dispositions. Sa maison était recherchée par ses élèves, qui aimaient à se grouper autour de leur illustre maître ; on y causait familièrement, et le souvenir de ces doctes entretiens ne s'effacera jamais de la mémoire de ceux qui ont eu le bonheur d'y prendre part.

C'est à Budapest que Kaufmann passa les années les plus belles et les plus heureuses de sa vie, aimé et adoré de sa double famille, de ses nombreux disciples, entouré de nombreux amis qui l'honoraient et l'aimaient, possesseur d'une belle fortune, occupant une position élevée dans la société, jouissant de la juste réputation d'un savant et d'un homme de bien. Les plus grandes communautés auraient voulu l'avoir pour rabbin, les plus importantes écoles lui offraient une chaire, et il s'en est fallu de peu qu'il n'acceptât en 1893 la direction de l'école de théologie juive qui venait de se fonder à Vienne. Le chevalier W. von Guttmann, à qui il avait dédié, sous forme d'une réplique, sa brochure *Wie heben wir den religiösen Sinn unserer Mädchen und Frauen,* (Trèves, 1893), avait également essayé de l'attirer à Vienne. Malgré tout son amour pour sa patrie adoptive, il avait conservé un profond attachement pour sa première patrie, et il n'aurait peut-être pas résisté aux brillantes offres qui lui venaient de tous côtés, si les liens qui l'unissaient à la famille Gomperz avaient été moins puissants. Ils l'ont retenu à Budapest jusqu'à sa mort.

III.

Les travaux de Kaufmann sont si nombreux et si variés que dans le cadre de cette biographie, nous pourrons à peine en donner un aperçu superficiel, sans songer à en faire un examen approfondi. Outre l'antiquité biblique[1] ,le Talmud, le Midrasch[2] et l'hel-

[1] Outre la dissertation non imprimée que nous avons déjà mentionnée, on peut citer de lui une étude sur le mot *Reèm* (ראם) dans la Bible, dans le *Jüd. Litteraturblatt*, de Rahmer, VI, 7; sur le Cantique des Cantiques, *ibid.*, VI, 67, 71 ; sur l'expression מחיר כלב de Deutéronome, XXIII, 19, dans la Revue hongroise *M. Zs. Szemle*, III, 107, à propos des dissertations de J. Derenbourg dans *Revue*, II, 126, de J. Halévy, *ibid.*, III, 200, et de S. Reinach, dans *Revue archéologique*, 1884, p. 129.

[2] Mentionnons particulièrement ses comptes rendus de Bousset, *Der Antichrist in*

lénisme juif[1], il a exploré dans toutes ses parties le vaste domaine de la littérature juive et l'a enrichi d'œuvres durables. Ses écrits montrent l'étendue de ses connaissances : la philosophie d'un Philon, par exemple, cette première forme de la philosophie religieuse juive, n'avait pas de secret pour lui, et ses dernières œuvres, ses études sur Ibn Gabirol sont tout imprégnées de la philosophie classique des Grecs.

Deux des travaux les plus importants de Kaufmann remontent au temps où il était encore étudiant à Breslau : *Die Theologie des Bachia Ibn Pakuda,* publiée par l'académie de Vienne, a paru en 1874, mais n'a été composée qu'après *Die Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni,* qui n'a paru qu'en 1877 à Gotha. Ce dernier travail est le plus considérable des ouvrages de Kaufmann par son étendue et par son objet ; il lui a valu sa nomination de professeur à Budapest. Une voix plus autorisée que la mienne[2] range ce livre parmi les plus importants de la littérature juive moderne. Le jeune auteur eut le bonheur d'y présenter sous un jour tout nouveau les rapports de la philosophie religieuse juive avec celle des Arabes[3]. D'après son titre, l'ouvrage ne doit traiter que des attributs divins ; autrement dit, il doit faire connaître les vues des philosophes juifs de l'époque arabe sur les qualités qu'on attribue à la divinité, mais, en réalité, il contient toute la philosophie juive de Saadia à Maïmonide. C'est peut-être la seule critique qu'on puisse faire de l'ouvrage : il contient plus qu'il ne devrait, il est plus étendu que ne le réclame le sujet. Kaufmann est resté, à côté de Joel et de Schmiedl, le plus important représentant moderne de la philosophie religieuse juive, et il y est toujours revenu comme à son étude de prédilection. Outre différentes dissertations qu'il a publiées sur ce sujet dans diverses Revues[4], nous lui devons : 1° *Die Spuren Al-Batlajusi's*

der Ueberlieferung des Judenthums, dans *Monatsschrift*, XL, 134 ; O. Bardenhewer, *Biblische Studien*, *ibid.*, 188 ; Katzenelson, *Die normale und pathologische Anatomie des Talmuds*, *ib.*, XLI, 378.

[1] *Ein Uebersetzungsfehler bei den Synoptikern*, dans *Monatsschrift*, 1893, XXXVII, 393 ; compte rendu de *Bibelstudien*, I, de Deismann, dans *Monatsschrift*, XL, 41 ; de *Die Quellen des Josephus Flavius* de H. Bloch, dans *Jüd. Litteraturblatt*, IX, 56 ; de *Gesammelte Abhandlungen* de Bernays, dans *REJ.*, XI, 311. — Une belle dissertation sur le culte de l'âne dont on accusait les Juifs, dans *M. Zs. Szemle*, III, 327.

[2] M. I. Goldziher, professeur à Budapest.

[3] Cf. *Juda Halewi*, p. 26 : « Nous retrouvons chez lui la pensée de Abou Hamid Al-Gazzali, ce flambeau de la théologie mahométane. » Kaufmann démontre comment Juda Halévi dépend de Gazzali, dans *Attributenlehre*, p. 119-140.

[4] Sur Saadia Alfayyoumi, voir *Z. D. M. G.*, XXXVII, 1883, p. 230 ; une consultation du Gaon R. Hai sur la prescience divine, *ibid.*, XLIX, 1895, p. 73 ; — *Le prétendu commentaire d'Isaac Israéli sur le livre Yecira*, dans *REJ.*, VIII, 126 ; —

in der jüdischen Religionsphilosophie nebst einer Ausgabe der hebräischen Uebersetzungen seiner bildlichen Kreise[1], 1880 ; 2° *Die Sinne, Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter aus hebräischen und arabischen Quellen*, 1884. Ces deux ouvrages ont été écrits lorsqu'il était déjà professeur à Budapest, et comme ils ont paru dans les comptes rendus annuels de l'école rabbinique, ils ont aussi été publiés en hongrois. Le titre, *Die Sinne*, ne saurait donner une idée de toutes les connaissances physiologiques et psychologiques que l'ouvrage révèle, des nombreuses lectures qu'il suppose sur les littératures juive et arabe du moyen âge. C'est chez les maîtres de la philosophie et de la religion, chez ces savants juifs qu'il connaissait à fond, que Kaufmann avait appris que, tout en s'occupant de philosophie théorique, d'études abstraites, il ne fallait pas négliger les phénomènes naturels, et encore moins la psychologie humaine ; qu'il fallait s'appuyer sur les sciences physiques pour avancer d'un pas sûr dans le domaine de la théorie[2]. Dans la dernière année de sa vie, Kaufmann travaillait à son ouvrage : *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, 1899, qui devait aussi être publié dans le compte rendu de l'école rabbinique de Budapest. Ce livre mérite de prendre place à côté de *Bachja Ibn Pakuda*, et de *Attributenlehre*[3]. Naguère, l'illustre savant Salomon Munk, de Paris, avait montré que le *Fons Vitæ* a pour auteur Salomon Ibn Gabirol. Kaufmann, à son tour, ramena la « Source de la Vie » à son origine en montrant que Gabirol en avait emprunté le fond au philosophe connu sous le nom de Pseudo-Empédocle. Il publia en même temps les fragments que les Juifs du moyen âge avaient conservés de cet auteur, et donna ainsi une nouvelle preuve des rapports qui existaient entre la littérature juive et la littérature générale[4].

Jehuda ha-Levi on the dogmas of judaïsm, dans *Jewish Quart. Review*, I, 441. — Vers la fin de sa vie, il publia pour le grand public : *Der Führer Maimunis in der Weltlitteratur* (ouvrage extrait de l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, XI, n° 3), Berlin, 1898 ; cf. J. Weill, dans *RÉJ.*, XXXIX, 155.

[1] *Les cercles intellectuels de Batalyousi*, dans *RÉJ.*, VIII, 131, et la critique de son ami P. Frankl, mentionnée plus haut.

[2] Cf. *Propaedeutik für Aerzte von Isaak Israeli*, dans le *Jüd. Litteraturblatt*, de Rahmer, XI, 97. — L'original arabe de מאמר משגל de Maïmonide, *ibid.*, XV, 170 ; — *Un siècle de l'existence d'une famille de médecins juifs de Vienne et de Posen*, dans *RÉJ.*, XX, 275.

[3] Cf. *Une citation de Salomon Ibn Gabirol dans Joseph Kimhi*, dans *RÉJ.*, XVII, 306. Recension de H. Brody, *Weltliche Gedichte des Ibn Gabirol*, dans *Z. D. M. G.*, LII, 290.

[4] Kaufmann avait pris connaissance du texte de *Yesod Olam* de Elhanan b. Abraham dans un manuscrit que lui avait copié son ami Senior Sachs, de Paris (*Studien über Salomon Ibn Gabirol*, p. 116). Il est regrettable que ce travail, par suite de la mort de l'auteur, soit resté incomplet sur plusieurs points.

Toute sa vie, en effet, Kaufmann a soutenu que la science juive ne doit pas être une science de ghetto, qu'elle doit trouver accès dans les Académies et les Universités, qu'elle le mérite incontestablement et par sa valeur propre et par ses rapports avec la science générale. Si ses paroles avaient trouvé un écho, les Universités auraient depuis longtemps créé des chaires pour la science juive, elle ne serait plus considérée comme une plante exotique qu'on tolère çà et là comme un pur objet de curiosité [1]. Dans la biographie magistrale qu'il a donnée de Zunz [2], à l'occasion de son 90e anniversaire, il considère comme un des plus grands mérites du vieux maître d'avoir demandé que la science juive fût mise sur le pied d'égalité avec les autres sciences. Mais plus que Zunz, Kaufmann se fit le champion de cette idée, et en fit du moins adopter le principe. Disons à ce propos qu'il reçut de nombreuses marques d'amitié du patriarche de la science juive ; d'ailleurs, nous serons complètement édifiés sur les excellents rapports que les deux savants entretenaient entre eux, quand on publiera les nombreuses lettres que Zunz a écrites à Kaufmann. Outre la biographie imprégnée d'amitié qu'il consacra à Zunz, il apporta aussi son concours à la *Jubelschrift*, publiée à l'occasion de son 90e anniversaire, ainsi qu'à l'administration de la « fondation Zunz » établie dix ans auparavant. De même qu'il paya son tribut d'admiration à Zunz, il ajouta aussi un court résumé allemand aux lettres hébraïques de S.-D. Luzzatto [3] et apporta son concours à l'occasion de la célébration du centenaire de Rappoport [4]. Ainsi il sut rendre hommage aux trois grands fondateurs de la science juive moderne et prouver une fois de plus le culte qu'il leur vouait au fond de l'âme. Nous comprendrons ainsi l'ardeur avec laquelle il réfuta les attaques dont Zunz fut l'objet de la part de Paul de Lagarde, le célèbre professeur de Göttingue. En 1884, il était arrivé, en effet, que, sur l'avis de Lagarde, l'Université avait accepté comme thèse de doctorat un travail intitulé : *Zwei Göttinger Machzorhandschriften*. Cet écrit trahissait la plus piteuse ignorance de la littérature juive et de la liturgie synagogale

[1] Kaufmann expose dans *Monatsschrift*, XXXIX, 145, quelle petite place la science juive occupe dans les Universités.

[2] *Leopold Zunz*, extrait du *Jewish Chronicle*, 1884, 12 pages; cf. *Die Familie Zunz*, dans *Monatsschrift*, XXXVIII, 481 ; *R. Löb Zunz*, *ib.*, p. 500. Tout ce numéro de la *Monatsschrift* est consacré à Zunz. Voir aussi *Alexander Zunz*, dans *Monatsschrift*, 1899, XLIII, 191.

[3] אגרות שד"ל. *D. Luzzatto's hebräische Briefe*, Przemyzl, 1882, et Cracovie, 1891. Cf. Kaufmann, dans *Jüdisch. Litteraturbl.* de Rahmer, VIII, 77, 81.

[4] *Beilage zu Dr Bloch's Oesterreichische Wochenschrift*, 1890. Kaufmann a encore parlé des travaux de Rappoport dans *Jüdisch. Litteraturblatt* de Rahmer, XIX, 93, 101.

et on se permettait cependant d'y condamner les travaux de Zunz, de Landshuth et de Luzzatto. Kaufmann fit une critique incisive, dans *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient* (nos du 15 avril et 15 mai 1885), de la malencontreuse dissertation. Il s'y éleva vivement contre l'exclusivisme des savants chrétiens : « Cette ignorance, dit-il, provient de ce que les Botocudos et les Tziganes ont des représentants dans les chaires des Universités allemandes, tandis que la littérature juive, mêlée à l'histoire et à la littérature des peuples anciens les plus civilisés, en est exclue ! » Et il ajoutait : « Une telle négligence n'est possible que lorsqu'on n'a aucun contrôle à redouter... Le dédain du silence ne suffit pas ; des intrus, auteurs de tels fatras, doivent être chassés du temple. » Lagarde, qui n'était nullement visé dans cette critique, se crut atteint et écrivit, sur le ton cassant qui lui était familier, un fort méchant pamphlet, où il invectivait Zunz, mort dans l'intervalle [1]. Mais Kaufmann riposta. A côté de M. Berliner [2] et de B. Ziemlich, de Nuremberg [3], il combattit énergiquement les prétentions de Paul de Lagarde dans sa brochure : *Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit* (Leipzig, 1887), où il montrait sans aucun ménagement que Lagarde lui-même ne possédait pas la littérature juive, et que toutes les accusations portées contre Zunz étaient mal fondées. Aussi bien Kaufmann était-il plus autorisé que tout autre à prononcer le mot décisif dans une discussion sur la poésie synagogale. Au moment où il quitta le séminaire de Breslau, le 28 janvier 1877, il avait déjà parlé avec une haute compétence de Juda Hallévi, le plus grand poète juif au moyen âge ; cette étude fut imprimée la même année, avec des notes savantes [4]. Il avait également fourni des matériaux intéressants pour le *Diwân* d'Abraham Ibn Ezra [5] que M. Jacob Egers édita à Berlin en 1886. Son argumentation contre Lagarde fut, en effet, écrasante. Il est seulement regrettable que les coups de Kaufmann atteignirent un homme dont les divers travaux ont

[1] *Lipman Zunz und seine Verehrer*, dans *Mittheilungen* de Lagarde, II (Göttingue, 1887), p. 108-162. Kaufmann avait été auparavant lié avec Lagarde ; il avait publié plusieurs comptes rendus dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*. Je mentionnerai ici son important travail sur *Erziehungswesen* de Güdemann dans les *Anzeigen* de 1886, p. 70-94. Kaufmann a publié une autre recension du grand ouvrage de Güdemann dans la *Monatsschrift*, XXIII, 85, 138. La période hispano-arabe de l'ouvrage avait alors seule paru.

[2] Berliner, *Professor Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet*, Berlin, 1887.

[3] Ziemlich, *Einer der nicht Liturgiker sein will*, Leipzig, 1887.

[4] *Jehuda Halewi, Versuch einer Characteristik*, Breslau, 1877.

[5] *Diwan des Abraham Ibn Ezra*, éd. par Jacob Egers, Berlin, 1886, p. xv-xx, 150-152 ; cf. sur une énigme d'Abraham ben Ezra, *Magazin für die Wissensch. des Judenthums*, XVIII, 54.

rendu service à la science juive. Membre de la Société des études juives, il s'en retira [1], irrité des attaques de Kaufmann. Il est également à regretter que Kaufmann ait montré de l'hostilité envers le professeur M. L. Strack, de Berlin ; ce savant avait bien mérité du judaïsme en combattant vaillamment le préjugé du meurtre rituel. Mais, plus tard, les relations entre Kaufmann et M. Strack reprirent leur cours normal, et peu de temps avant sa mort, Kaufmann était tout disposé à lui léguer un précieux manuscrit du Talmud [2]. Cette polémique se termina à l'avantage de la littérature juive. En effet, sur la proposition de Kaufmann, on établit un index systématique des poésies synagogales étudiées par Zunz et que la « fondation Zunz » se chargea de publier [3].

Kaufmann ne voulait nullement faire des études juives un monopole des Juifs, il voyait avec plaisir les Chrétiens s'en occuper, il ne cherchait à en écarter que les intrus non qualifiés. On peut condamner la passion que Kaufmann apportait dans ses polémiques [4] ; il avait pour excuse son culte de la vérité. Cela ne l'empêchait pas d'entretenir des relations des plus amicales avec des savants chrétiens, comme le montrent la plupart de ses écrits, et il y avait souvent entre eux échange de services. En 1897, il a même travaillé avec le fameux théologien chrétien Alfred Resch au prétendu texte hébreu des *Logia Jesu* [5]. L'enthousiasme avec lequel Kaufmann accueillit le roman de Georges Eliot écrit à la gloire du judaïsme fait honneur à ses sentiments et témoigne de l'intérêt qu'il portait aux belles-lettres [6]. Il a aussi parlé en termes chaleureux du professeur Franz Delitzsch, savant hébraïsant et ami des Juifs [7]. Mais il ne supportait pas l'injustice. Il lui semblait indigne du judaïsme de s'incliner sans protestation devant ses adversaires ; aussi écrivit-il une brochure fulminante contre le père de l'antisémitisme allemand, le prédicateur de la cour Stöcker [8]. Quand en 1884, au parlement hongrois, on avança

[1] Lagarde, *Mittheilungen*, II, 155.

[2] D'après une communication de M. Strack lui-même.

[3] A. Gestetner, מפתח הפיוטים, Berlin, 1889. Cet ouvrage était d'ailleurs en préparation en 1882, ainsi que nous l'apprend Kaufmann (*Paul de Lagarde*, p. 24).

[4] Ainsi il fit une critique très vive de l'ouvrage de Merx, *Documents de paléographie hébraïque et arabe* (Leyde, 1894) dans la *Monatsschrift*, 1895, XXXIX, 145-167, et il eut la satisfaction d'être approuvé par M. Strack, quand il demandait que les savants chrétiens s'initient davantage à la littérature juive ; cf. *Theologisches Litteraturblatt*, 1896, XVII, 315.

[5] A. Resch, *Die Logia Jesu*, Leipzig, 1898 ; cf. *Revue*, XXXVII, 155.

[6] *George Eliot und das Judenthum*, dans *Monatsschrift*, 1876, XXVI, 172, 214, 255.

[7] *Jewish Quarterly Review*, II, 386.

[8] *Ein Wort im Vertrauen an Herrn Hofprediger Stöcker*, Berlin, 1880.

que le judaïsme avait une doctrine secrète, qu'il n'avait pas même de catéchisme, Kaufmann lança de nouveau, dans une brochure, une énergique protestation contre cette assertion aussi malveillante que mensongère [1].

Kaufmann ne se bornait pas à être un savant, il était aussi un polémiste de premier ordre. Il ne cherchait pas la lutte, mais une fois qu'il y était engagé, rien ne l'arrêtait plus. Sa campagne contre Lagarde lui a laissé une impression profonde, puisque dix ans après, quand il publia les « Véritables mélodies de Heller [2] », il en parla encore avec émotion. Du reste, il ne craignait pas de s'adresser au grand public. C'est ainsi qu'il envoya plus d'un article remarquable aux principaux organes de la presse quotidienne : au *Pester Lloyd*, de Budapest, à la *Neue Freie Presse*, de Vienne, et au supplément de l'*Allgemeine Zeitung*, de Munich. Partout il s'appliquait à faire connaître le judaïsme, à le faire aimer, à répondre aux attaques et à détruire les préjugés dont sa religion avait à souffrir. Mais il est temps d'arriver aux travaux importants de Kaufmann, dont nous n'avons pas encore parlé.

IV.

Si Kaufmann s'est distingué dans ses études de philosophie religieuse et dans ses polémiques, il a surtout brillé comme historien. La longue série de ses travaux historiques nous jette dans l'étonnement. Que de volumes à consulter, que d'inscriptions à déchiffrer, que de manuscrits à découvrir et à lire pour percer les ténèbres qui enveloppent le passé ! Mais son grand amour du judaïsme lui faisait surmonter tous les obstacles.

Un très petit nombre de ses travaux historiques ont été publiés séparément. La plupart sont disséminés dans les recueils périodiques de la littérature juive contemporaine ; il n'y a peut-être pas une de ces Revues que Kaufmann n'ait enrichie de ses travaux. La *Revue des Études juives*, entre autres, perd en lui un de ses plus actifs collaborateurs ; chaque numéro contenait au moins un article de lui. Il a également collaboré au *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* tout le temps qu'a duré cette

[1] *Vom jüdischen Katechismus*, Budapest, 1884, paru aussi en hongrois dans *M. Zs. Szemle*, I, 119-127 ; le même journal donne ensuite une liste de cent cinquante-six catéchismes juifs.

[2] *Die echten hebraïschen Melodien*, traduction de S. Heller (Trèves, 1893), préface, p. XVI.

Revue. Il écrivait aussi dans *Monatsschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, et quelques années après la disparition de cette Revue, Kaufmann, aidé de son ami M. Brann, la fit revivre, en 1892, et en fit son principal organe. Le *Israelitische Letterbode* d'Amsterdam, dirigé par M. Roest, la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* et la *Jewish Quarterly Review* de Londres ont publié de ses travaux. Nous avons déjà mentionné d'autres Revues où il écrivait, et nous en aurons encore à citer. Mais ses préférences allaient aux Revues rédigées en hébreu ; il écrivait cette langue avec facilité et élégance, malgré l'éducation toute moderne qu'il avait reçue. Mentionnons ici comme modèle de style et de composition un article sur la *Gueniza* de Fostat (אור הגנוז)[1]. Ses articles en hébreu le faisaient connaître jusqu'en Orient[2], dans les pays où les habitants s'intéressent plus qu'on ne le croit généralement à la science juive, pourvu qu'elle leur soit présentée en hébreu, seule langue qu'ils comprennent.

Kaufmann a publié dans les différentes Revues, sans compter ses travaux de vulgarisation[3], environ trois cents articles[4], dont nous ne pourrons citer ici qu'un très petit nombre, choisis parmi les plus importants ; mais tous sont dignes d'être conservés.

J'ai sous les yeux le remarquable travail de Kaufmann : *Aus Heinrich Heines Ahnensaal*, Breslau, 1896. L'auteur y groupe ses ouvrages historiques de la manière suivante. Pour servir à l'histoire des familles juives : *Samson Werlheimer*, premier intendant de la cour de Vienne et grand-rabbin (1658-1724) et ses enfants (Trèves, 1888). — *R. Jair Chajjim Bacharach* (1640-1702) et ses ancêtres (Trèves, 1894)[5]. — *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich*, ses prodromes (1625-1670) et ses victimes (Vienne, 1888)[6]. — *Urkundliches aus dem Leben Samson*

[1] Dans השלח, II.

[2] Il écrivit dans בית תלמוד de Friedmann-Weiss, dans le המגיד, 1898, dans המצפה, 1886, dans מאסף נדחים de Harkavy, etc. Cf. aussi הגרן (Berditschew, 1898), 1er fascicule.

[3] Il publia plusieurs articles dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, de Berlin, dans *Oesterreichische Wochenschrift*, de Vienne. Son travail sur l'éducation des filles qu'il a publié dans ce dernier journal a été traduit en anglais à Shangaï par le célèbre sinologue P. G. Möllendorf. Il écrivait aussi dans le *Jewish Chronicle*, *Jewish Messenger*, etc.

[4] Le livre de M. Schwab, *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives de 1785 à 1898*, ne cite, à la vérité, que deux cent cinquante-neuf numéros ; mais plusieurs articles ont été oubliés et plusieurs autres ont paru depuis.

[5] Sur Bacharach, cf. *Jewish Quarterly Review*, III, 292, 455. Pour les enfants de J. Ch. Bacharach, voir *Monatsschrift*, 1899, XLIII, 37.

[6] Dans le compte rendu du séminaire israélite de Budapest ; ce travail a aussi été publié en hongrois.

Wertheimers (Vienne, 1892)[1]. — *Die Erstürmung Ofens und ihre Vorgeschichte* (1650-1732). *Megillath Ofen* (Trèves, 1895)[2]. — *Dr Israël Conegliano und seine Verdienste um die Republik Venedig bis nach dem Frieden von Carlowitz* (Vienne, 1895)[3]. Son travail sur Henri Heine, qui appartient à ce groupe, était destiné au grand public ; Kaufmann lui a donné une forme plus attrayante. Le connaisseur voit immédiatement l'étroite connexité qui existe entre ces sept ouvrages ; ils dépeignent à peu près la même époque, les différents personnages sont plus ou moins mêlés aux mêmes événements et, par suite, ont de fréquents rapports entre eux. Autrement on ne comprendrait pas que huit années aient suffi pour composer ces sept gros livres qui demandaient tant de lectures et de recherches. Kaufmann étudiait son sujet à fond, il le considérait sous toutes ses faces, et était convaincu que l'histoire, pour être utile, doit donner une idée fidèle et vivante du passé. Il travaillait en artiste et ne quittait un ouvrage que lorsqu'il lui avait donné une forme achevée.

Nous avons déjà fait remarquer que c'est l'entrée de Kaufmann dans la famille Gomperz, si avantageusement connue depuis longtemps, qui lui inspira l'idée d'étudier le passé de quelques familles juives. Il en fournit lui-même la preuve. En effet, en 1887, un an avant qu'il entreprît cette série de travaux, il publia, avec Joseph Weise, rabbin à Waag-Neustadtl, en Hongrie, des novelles (חדושים) sur une partie de la Bible et le Rituel laissées par le grand-père de sa femme, Löw Gomperz. Dans la préface de cet ouvrage, il dresse l'arbre généalogique de la famille Gomperz depuis la fin du XVIe siècle avec ses alliances avec d'autres familles distinguées, entre autres celle de Samson Wertheimer. « Ces hommes, dit-il, méritent que je ne ménage ni mon temps ni ma peine, que je fouille toutes les archives, toutes les bibliothèques des lieux qu'ils ont habités, afin de pouvoir raconter aux Israélites l'histoire édifiante de ces familles distinguées, dont plus d'un membre a su relever le courage de son peuple; leur vie a été un modèle de piété et ils ont maintenu les bonnes traditions de génération en génération[4]. »

Qui aurait jamais songé à se placer à ce point de vue pour écrire l'histoire des familles juives? Les Juifs étaient-ils donc autre chose qu'un ramassis d'usuriers, vivant dans une profonde humi-

[1] Dans le compte rendu du Séminaire.

[2] Se trouve aussi dans l'Annuaire de la société littéraire judéo-hongroise, I, 63.

[3] Compte rendu du Séminaire israélite de Budapest.

[4] מערכי לב לברי לב, Vienne, 1887. Le titre fait allusion au nom de l'auteur (לב) Löw.

liation, dégradés par la barbarie de ces tristes temps ! C'est parmi eux qu'on trouve des familles où règnent, de père en fils, le bien-être, un luxe quasi-princier, les bonnes façons et la haute culture, des hommes qui ont accès à la cour des princes et qui semblent être là pour protéger leurs frères malheureux ! L'histoire de ces familles amena Kaufmann à l'histoire des communautés, et c'est ainsi que tous ces travaux se tiennent, forment une espèce de cycle dont s'écarte, en partie, l'histoire de Conegliano, écrite d'après des documents diplomatiques, mais auquel se rattache l'histoire du rôle diplomatique de Barthold Dave Burmania, ambassadeur hollandais à Vienne.

Il va de soi que de tels travaux supposent des recherches préliminaires qui fournissent les matériaux de travaux accessoires. C'est ainsi que Kaufmann a étudié le *Memorbuch* de l'Oratoire de Zacharia Lévy, de Vienne [1], l'histoire des exilés de Vienne en 1670 [2], des inscriptions tombales de Wiener-Neustadt [3]; toutes ces recherches se rapportaient à son ouvrage : *Die Vertreibung aus Wien*. Le faux Messie Sabbataï Cebi, qui joue un grand rôle dans la biographie de Jaïr Chajjim Bacharach, devint l'objet de recherches particulières pour Kaufmann, qui publia un document diplomatique le concernant [4].

Avant de fixer la généalogie de H. Heine, Kaufmann, à propos d'un descendant d'Eléazar Fleckeles, avait déjà essayé d'établir que les qualités étaient héréditaires dans les familles [5]. Nous pourrions mentionner d'autres ouvrages de Kaufmann appartenant à cette série s'il nous était possible de faire connaître ici tous les produits de son inépuisable activité; mais son œuvre est trop considérable pour que la chose soit facile. Pour ma part, j'ai groupé ses travaux historiques d'après les pays auxquels ils se rapportent, et ce classement pourra avoir son intérêt le jour où ces travaux prendront place dans l'histoire générale du judaïsme. Une grande partie d'entre eux, une trentaine environ, se rapportent naturellement à l'Allemagne ; beaucoup d'autres sont consacrés à l'Italie, probablement parce que Kaufmann tenait de ce pays la plupart de ses manuscrits [6] et que ceux-ci traitaient généralement de faits locaux. A peine M. Neubauer avait-il publié la chronique d'Açhimaa d'Oria,

[1] *Monatsschrift*, XVII, 289.
[2] *Ibid.*, XVII, 302.
[3] *Revue*, XXX, 300.
[4] *Revue*, XXXIV, 305 ; cf. *ibid.*, XXXVI, 256.
[5] *Der Stammbau des R. Eleazar Fleckeles, eine Ahnenprobe Moritz Hartmann's*, dans *Monatsschrift*, XXXVII, 378; Kaufmann a aussi publié ce travail séparément.
[6] Les travaux sur l'Italie, quarante environ, ont pour la plupart été publiés dans cette *Revue*, où ont paru également presque tous les manuscrits de Kaufmann.

qui a jeté tant de lumière sur l'état de l'Italie au moyen âge, qu'il en fit l'objet d'une étude approfondie (1896) [1] et s'appliqua à rendre les résultats obtenus accessibles aux savants étrangers à ce genre d'études [2]. Mentionnons encore ses *Contributions à l'histoire des Juifs en Italie* [3]. Quelques-uns de ses travaux se rapportent à la France; le plus important est l'article : *Une Haggada de la France septentrionale* [4]. Kaufmann considéra comme un devoir d'étudier l'histoire de la Hongrie, sa seconde patrie, dont l'étranger s'est si peu occupé; il lui consacra onze de ses travaux historiques, sans compter que toutes les études historiques que nous avions mentionnées, sauf celle qui concerne Conegliano, ont trait à la Hongrie [5]. La Pologne et la Russie sont aussi l'objet de quelques-uns de ses travaux. Il consacra dix articles à l'Espagne. Juda Hallévi, une des plus grandes figures de l'Espagne juive à l'époque la plus brillante de son histoire, l'intéressait particulièrement et, dans le portrait qu'il en a tracé, l'impératrice-reine Elisabeth, la grande admiratrice de Heine, a bien voulu reconnaître un précurseur de son auteur favori, ce qui fut une grande satisfaction pour Kaufmann, qui travailla sans relâche à faire assigner au mérite de Juda Hallévi, de Salomon ibn Gabirol et de Maïmonide le rang qui leur est dû. Sur la proposition du savant espagnol Fidel Fita, l'Académie des sciences d'Espagne élut Kaufmann comme membre en 1888, en même temps que le Dr Kayserling et Isidore Loeb.

La joie de Kaufmann fut grande quand on découvrit la *Gueniza* du Caire, découverte qui fait connaître une série de documents concernant l'histoire de l'Egypte. Personne n'était mieux préparé que lui pour déchiffrer et lire ces parchemins jaunis et déchirés, et il s'en acquitta avec un tel bonheur [6], que tout le monde pressentait en lui le futur historien du judaïsme égyptien. Qui sait s'il ne se serait pas décidé à écrire l'histoire générale du judaïsme si la mort ne nous l'avait pas enlevé si vite?

Indépendamment de plusieurs petits travaux sur les Juifs d'An-

[1] *Monatsschrift*, XL, 462-473, 496-509, 529-554. Ces articles ont été réunis en un volume.

[2] *Byzantinische Zeitschrift*, 1897, IV, 100-105; un autre article sur une lettre de la *Gueniza*, *ib.*, 1878, VII, 83-90.

[3] *Revue*, XX, 34.

[4] *Ibid.*, XXV, 65. K. publia aussi un article sur la famille du capitaine Dreyfus, dans *Monatsschrift*, 1898, XLI, 424.

[5] Très important est l'article : *Die Verheerung von Ungarisch-Brod durch den Kuruzzen-Ueberfall vom 14 Juli 1685*, dans le *Jahresbericht des Privat-Gymnasiums zu Ung.-Brod* (1894). Ce même article se trouve dans *Monatsschrift*, 1893, XXXVII, p. 270.

[6] Cf. sa dissertation sur le mot תחליף dans le Ben Sira hébreu, dans *Monatsschrift*, 1897, XLI, 237. *Ibid.*, XLI, 503, il rectifie une erreur de M. Neubauer au sujet du prétendu Naguid Mordechaï. Toutes les autres dissertations relatives à ce même sujet ont paru dans la *Jewish Quarterly Review*.

gleterre, Kaufmann découvrit que les Juifs de ce pays suivaient un rite particulier avant l'expulsion; il établit aussi que Jacob b. Juda de Londres fut le plus grand Halachiste de l'Angleterre [1]. Kaufmann était, membre de la Société d'histoire juive de l'Angleterre et collaborait à ses publications.

Il nous reste encore à parler de deux œuvres qu'il édita et qui lui font le plus grand honneur : en 1892, il tira des papiers laissés par Simon Hock les épitaphes de l'ancien cimetière juif de Prague [2]. Kaufmann y ajouta une préface où sont exprimés des sentiments admirables en un langage exquis qui n'a son équivalent, dans les œuvres de Kaufmann, que dans la préface qu'il écrivit aux *Mélodies* de Heller. En 1896, il publia un ouvrage qui est très important pour l'histoire intérieure des Juifs d'Allemagne : *Memoiren der Gluckele von Hameln* (1645-1719), Francfort-sur-le-Mein, 1896.

Si Kaufmann a pu produire tant de travaux historiques, c'est qu'il connaissait parfaitement la bibliographie allemande; il savait même puiser des renseignements précieux dans les approbations imprimées en tête des livres hébreux. Il ne nous a pas laissé d'ouvrage complet sur la bibliographie, mais différents articles témoignent suffisamment de sa compétence [3], qui fut telle qu'un savant, comme M. Steinschneider, ne dédaignait pas de le consulter. Ajoutons encore qu'il était un des fondateurs de la « Bibliographie hébraïque », dont l'existence fut trop éphémère [4], mais qui a reparu après sa mort.

V.

Si Kaufmann se distinguait par sa rare érudition, il n'était pas moins remarquable pour son style et son langage châtié. C'est

[1] *The Etz Chajjim of Jacob B. Jehudah of London, and the history of his manuscript*, dans *Jewish Quarterly Review*, V, 353-374.

[2] משפחות ק"ק פראג, *Die Familien Prags, nach den Epitaphien des alten jüdischen Friedhofs in Prag*, Presbourg, 1892.

[3] Il consacra un article substantiel, dans *Monatsschrift*, 1898, XLII, 94, au catalogue que dressa M. Steinschneider des manuscrits de Munich (2e édition). Dix ans auparavant avait paru l'*Inventaire* des livres formant la bibliothèque de Benedict Spinoza, publié d'après un document inédit par A. J. Servaas von Rovijen. Notes de la main de M. le Dr David Kaufmann, professeur à Budapest, La Haye, 1888.

[4] *Zeitschrift für hebraïsche Bibliographie*, de H. Brody, Berlin, 1896-1899. Kaufmann est cité comme le collaborateur le plus éminent (fasc. 1, p. 2). Dans le 1er fascicule, p. 22, Kaufmann a écrit ses *Echo-Gedichte* : cette expression, créée par lui, désigne des poésies dans lesquelles le dernier mot de chaque vers est comme l'écho renvoyé par l'avant-dernier.

sous ce rapport surtout qu'il était un יחיד בדורו, une exception dans le judaïsme. Rien de plus commun que le Juif érudit et laborieux, mais l'art ne florissait guère chez nos coreligionnaires ; l'oppression séculaire qui pesait sur eux était plutôt de nature à leur gâter le goût. Kaufmann, Juif de cœur, avait le sentiment du beau d'un Grec. Il y a dix ans, il aurait paru absurde de parler d'un art juif. C'est le mérite particulier de Kaufmann d'avoir découvert cet art. Il n'avait pas seulement à démontrer que cet art existait, mais encore qu'il pouvait exister. Il démontra, en effet, que l'interdiction des images n'avait pas été un obstacle au développement de l'art, parce que le dessin n'avait été défendu que lorsqu'il s'appliquait au culte des idoles. D'après lui, le judaïsme eut même cette supériorité sur tous les autres cultes d'avoir tenu en honneur l'art de la calligraphie, même après l'invention de l'imprimerie, puisqu'il continue à l'appliquer dans la confection des rouleaux de la Loi et des phylactères. L'illustration s'introduisit nécessairement dans les ouvrages, et Kaufmann le prouvait matériellement par les manuscrits illustrés qu'il possédait.

Il s'occupa également d'archéologie. Les tombes juives que Garucci et de Rossi avaient trouvées à Rome lui faisaient espérer qu'il y aurait enfin une archéologie juive, et lorsque son ami Ascoli de Milan étudia les catacombes de Venosa, il fut comblé de joie. Ses études se dirigèrent aussitôt de ce côté. Le 17 février 1873, des soldats français ayant découvert près de Tunis les restes de la synagogue de Hammam-Lif, il étudia la mosaïque mise au jour par eux avec une incomparable compétence [1]. Bientôt après, il écrivit le travail si important : *Sens et origine des symboles tumulaires de l'ancien Testament dans l'art chrétien primitif* (*Revue*, XIV, 33, 217). C'est à peu près vers le même temps qu'il donna dans la revue hongroise *Archaeologiai Ertesitö* (Indicateur archéologique), 1886, VI, 318, un article résumant ses recherches sur les catacombes juives en Italie, et il continua de collaborer à cette revue, circonstance qui n'est probablement connue que d'un petit nombre de personnes [2]. Je ne dirai rien de

[1] *Études d'archéologie juive*, dans *Revue*, XIII, 45. M. Emile Schürer, qui a édité les épitaphes de Rome, a appuyé de son autorité les travaux de Kaufmann; cf. *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Christi*, 3e édit. II, 438. Kaufmann a encore écrit sur cette découverte dans *M. Zs. Szemle*, II, 629.

[2] Outre les articles mentionnés déjà dans le texte et ceux que nous allons encore citer, il a rendu compte dans cette *Revue* des ouvrages suivants : J. Strzygowski, *Iconographie der Taufe Christi*, Munich, 1885 (VI, 62) ; E. M. le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, Paris, 1886 (VII, 366) ; V. Schultze, *Archaeologie der altchrist. Kunst*, Munich, 1895 (XVI, 160) ; E. Hennecke, *Altchristliche Malerei und altchristliche Litteratur*, Leipzig, 1896 (XVII, 263).

nombre d'autres articles relatifs au même sujet, mais je rappellerai que Kaufmann a reconnu un Juif dans le peintre vénitien connu Mosé dal Castellazzo (*Revue*, XXII, 290) ; bien mieux, toute la famille de ce peintre semble s'être adonnée à la peinture (*ibid.*, XXIII, 139). Il écrivit aussi un article remarquable sur les caractères principaux de l'art dans la synagogue (*Art in the Synagogue*, dans *Jewish Quarterly Review*, IX, 254).

Kaufmann fut heureux de voir prospérer deux institutions qui répondaient absolument à son idéal et qu'il avait puissamment contribué à créer. Le musée des antiquités juives à Vienne est en partie son œuvre. En 1897 déjà, il fit à son intention une conférence publique : « Contribution à l'histoire de l'art dans la synagogue », qui fut publiée dans l'Annuaire de la société[1]. Il fut aussi un membre actif de la société juive de *folklore* fondée à Hambourg en 1898, qui publia dans ses Rapports un article de lui sur les noms juifs (I, 116), ainsi que des documents très importants pour l'histoire des mœurs et de la civilisation juives (IV, 94-101). Ce dernier travail fournit à Kaufmann l'occasion de revenir sur la famille Wertheimer. Kaufmann ne devait pas nous quitter sans nous laisser un monument de son amour de l'art. Un an avant sa mort, il publia en une édition de luxe, unique dans la littérature juive, un travail sur l'histoire de l'illustration des manuscrits juifs, qui est une véritable esquisse de l'histoire de l'art juif[2]. Il nous montre successivement tous les objets que la peinture juive embellissait. Voici d'abord la *Masora* ornée de figurines, puis les Bibles illustrées et surtout les *Meguillot* (rouleaux d'Esther) dont il possédait un magnifique exemplaire d'origine italienne ; il décrit aussi le luxe d'illustrations d'un *Mahzor* italien de 1484 qu'il avait dans sa bibliothèque. Mais on n'illustrait pas seulement les livres de prières des jours de fête, le Rituel ordinaire l'était également. L'art se prodiguait surtout dans les *Haggadot* destinées aux soirées de Pâque, ainsi que le prouve la Haggada de Sarajevo. Dans l'édition de luxe dont il a été question, Kaufmann a reproduit les gravures de deux Haggadot remarquables qui étaient sa propriété. Puis viennent les livres liturgiques et les Rituels illustrés. Enfin il donne la description d'une *Ketouba* illustrée (*Revue*, XXIX, 142) ; il en possédait deux, l'une datée de Mantoue, 1664, l'autre de 1780. Grâce aux efforts de Kaufmann, on connaît aussi des copies illustrées des œuvres de Maï-

[1] *Erster Jahresbericht der Wiener Gesellschaft für Denkmäler des Judenthums*, 1897.

[2] *Die Haggadah von Sarajevo*, de D. H. Müller et Julius von Schlosser, Vienne, 1898. Cf. Kaufmann, dans *Revue*, XXXVIII, 74-102 : *Les cycles d'image du type allemand dans l'illustration ancienne de la Haggada.*

monide[1] (Kaufmann en possédait une du plus haut gothique de 1310), de Moïse de Coucy, de Mordechaï ben Hillel — le musée national de Budapest en a un superbe exemplaire —, d'Ascher ben Yehiel, d'Isaïe di Trani, etc. D'autres œuvres encore, de caractère varié, avaient été illustrées. Kaufmann nous les fait connaître toutes en nous affirmant que ces illustrations sont l'œuvre d'artistes juifs. Aussi Kaufmann était-il convaincu que les Juifs possédaient tous les matériaux nécessaires pour créer une archéologie juive. Voici une citation textuelle tirée d'un article de Kaufmann qui n'a été publié qu'après sa mort : « Bien qu'un grand nombre de documents relatifs à l'histoire de nos mœurs et de notre civilisation se soient perdus, bien que beaucoup aient été la proie des éléments, ou aient été détruits par l'ignorance ou l'indifférence, plus pernicieuses que les éléments mêmes, bien que cette destruction se continue sous nos yeux, en pleine civilisation, il ne faut cependant pas tout à fait désespérer de pouvoir rassembler des matériaux capables d'éclairer cette partie de notre histoire[2].» L'homme qui était si convaincu de l'existence de trésors cachés, quelle joie n'a-t-il pas dû ressentir lorsque, après trois cents ans, il a trouvé dans une famille juive la coupe de *Kiddousch* du « grand » R. Löw de Prague[3]. De telles antiquités existent probablement encore en grand nombre dans les familles juives. Un autre genre d'antiquités, les cimetières et les tombes, ont été l'objet des recherches de Kaufmann. Une heureuse découverte le mit en état de déterminer l'emplacement du plus ancien cimetière juif de la Hongrie[4]. C'est dans la ville même où il a trouvé ce cimetière qu'il dort de son dernier sommeil.

VI.

Kaufmann, d'une complexion en apparence vigoureuse, ne jouissait pas d'une belle santé; depuis dix ans, il souffrait du diabète. Dans ses dernières années, il se rendait, dès le commencement des

[1] Il les a décrites dans la *Revue*, XXXVI, 65-74 : *Un manuscrit du Mischné-Thora.* Cf. *Zur Geschichte der Kethuba*, dans *Monatsschrift*, 1897, XLI, 213. Dans toute la littérature juive on trouverait difficilement un seul article traitant de la Ketouba au point de vue archéologique.

[2] *Mittheilungen der Gesellschaft für j. Volkskunde*, fasc. IV, p. 95.

[3] *Monatsschrift*, 1899, XLIII, p. 41.

[4] Voir *Monatsschrift*, 1895, XXXIX, 305. L'article qu'il a publié sur ce même sujet dans l'*Archaeologiai Ertesitö*, 1895, XV, 219, est plus complet et renferme de superbes illustrations.

vacances, à Carlsbad, en Bohême, d'où il revenait reposé et soulagé. Il fit encore ce voyage en juin 1899. Il était parti gai et dispos, emportant du travail et la tête pleine de projets pour l'avenir; la mort le surprit corrigeant des épreuves. C'est un accident qui amena sa fin : il s'était cassé une clavicule en faisant une chute, et il se produisit une hémorrhagie interne; une fluxion de poitrine s'ensuivit qui trancha en quelques jours cette belle vie. Le rabbin de Carlsbad, le Dr Ignatz Ziegler, son ami et élève, le quitta le jeudi 6 juillet 1899, sur le conseil du médecin, et, à neuf heures du soir, il avait cessé de vivre.

La triste nouvelle parvint à Budapest le vendredi matin. A Carlsbad même, sa mort causa une grande consternation, et un service funèbre y fut célébré le 9 juillet, en présence d'une assistance nombreuse et émue. Le rabbin Ziegler et M. Kayserling, rabbin de Budapest, également à Carlsbad alors, prononcèrent son oraison funèbre; sa dépouille mortelle fut transportée à Budapest, où elle arriva le 10 juillet. A la gare se trouvaient réunis, outre les membres de la famille, les représentants de la communauté de Pest, de la *Hebra Kaddischa* et de l'école rabbinique, beaucoup d'élèves et d'amis, qui accompagnèrent son corps au cimetière israélite, où il fut enterré le lendemain. Onze discours furent prononcés devant la foule attristée de ses amis, de ses élèves et de ses collègues, accourus de toutes parts pour rendre ce dernier hommage au savant vénéré. M. Samuel Kohn, rabbin de Budapest, un vieil ami du défunt, fit le premier discours; puis vint le tour de M. Rosenthal, rabbin de Breslau, beau-frère de Kaufmann, qui parla au nom de la famille [1]; le professeur Bacher, collègue de Kaufmann et son ancien camarade d'études, prit la parole au nom du séminaire israélite; puis on entendit successivement M. Brann, au nom du séminaire de Breslau; D.-H. Müller, au nom du séminaire de Vienne [2]; M. Steinhardt, en sa qualité de rabbin de Kojetein, lieu de naissance du défunt; M. Klein, rabbin de Nagy-Becskerek, au nom de la commission administrative du Séminaire ; M. A. Büchler, rabbin à Keszthely, au nom de ses anciens élèves. Le conseiller des bâtiments Stiasny parla au nom de la communauté de Vienne, dont l'histoire a été l'objet de tant de travaux de Kaufmann, et au nom de la Société du Musée de Vienne. Enfin, M. Ignace Goldziher, son ami intime et M. Oppenheim, autre beau-frère du défunt, de Brünn, fermèrent

[1] Ce discours et celui de Brann ont été publiés dans le calendrier juif de Brann, 1899.

[2] D. H. Müller a depuis consacré un petit travail à la mémoire de K. : *Jahrbuch des Vereins fur jüd. Gesch. u. Litteratur*, Berlin, 1900.

la série des discours. Tous pleurèrent en lui le grand savant, l'israélite convaincu, l'ami et le maître dévoué.

Les condoléances arrivaient au Séminaire de tous les pays. Dans toute la presse juive, on déplora sa perte; les Revues, les Almanachs et les Annuaires rendirent des hommages émus à sa mémoire.

Le séminaire de Budapest célébra en son honneur un service commémoratif le 16 octobre 1899, et ses élèves organisèrent un service funèbre le 31 décembre. La douleur de sa perte fut partout vivement ressentie.

Il nous reste à dire un mot des œuvres posthumes de Kaufmann dont quelques-unes ont déjà été mentionnées. Le fascicule de juillet de la *Jewish Quarterly Review* publia, quelques semaines après la mort de Kaufmann, trois articles de lui : le premier sur un fragment d'une *Meguilla* du Caire, le second sur la légende qui veut que Samuel Çarça ait été brûlé (il trouve une explication ingénieuse de la légende dans le nom même de Çarça), le troisième sur Yedidia Rimini. Le n° 76 de la *Revue des Études juives* (XXXVIII) contenait de lui une intéressante étude sur les synagogues de Tolède, sur les inscriptions des tombeaux de Mardochée et d'Esther, sur l'autodafé des quarante-cinq martyrs de Séville en 1501, sur une nouvelle élégie sur R. Azriel Dayiéna et sur la défense de lire le *Meor Enayim* d'Azaria dei Rossi. Le n° 77 avait aussi trois articles de lui La *Monatsschrift* aussi a publié de lui plusieurs articles après sa mort (numéros de juillet, septembre et octobre 1899). Les papiers qu'il a laissés seront probablement édités à leur tour, et nous avons l'espoir de voir encore produire au jour bien des ouvrages sortis de sa plume. Si la mort l'a arrêté impitoyablement dans ses travaux, nous devons au moins sauver de l'oubli tout ce qu'il nous a laissé.

Pour le premier anniversaire de sa mort, un livre commémoratif sera publié sous la direction de MM. Brann et Rosenthal; le grand nombre de savants, d'amis et d'élèves qui contribueront à cette œuvre prouvera combien Kaufmann était estimé et combien le monde des lettres tout entier a vivement ressenti sa perte. La Société de *Mekize Nirdamim* a l'intention de réunir en un volume ses articles écrits en hébreu. La fondation Zunz fera probablement imprimer une partie de sa correspondance. Son frère Ignatz Kaufmann a déjà entrepris le triage de ses lettres de jeunesse; d'autres proches parents classeront les autres. On ne sait pas encore ce que deviendront sa précieuse bibliothèque et sa riche collection de manuscrits, mais j'ai la certitude que les dispositions prises à cet égard ne feront que rehausser la gloire de Kaufmann

aux yeux de la postérité. Une magnifique pierre tumulaire lui était élevée le 24 juin 1900 en présence de sa veuve, de ses sœurs et de son frère et d'une foule de ses amis et élèves. Cette fois aussi son beau-frère, M. F. Rosenthal, le rabbin de Breslau, consacra un éloge à sa mémoire. Nous ne pouvons mieux finir cette biographie qu'en mettant ici son épitaphe, tirée d'un poème de Juda Hallévi, son poète favori :

גביר קרא לכל חכמה אחותי
ומצאה חן בפתחי פיו ועטו
נעים שמעו השבנוהו לרבו
ראינוהו וחן שמעו מעטו
פעליו נתנו כנף לזכרו
וקלו מצבי מדבר ועיטו

SAMUEL KRAUSS.

Budapest.

AKABIA ET SA GÉNÉRATION

Akabia ben Mahalalel a été une des personnalités marquantes de sa génération, et cependant on ne sait rien de sa jeunesse et nulle part ne sont cités les noms de ses maîtres. Ce qui nous a été conservé de son enseignement et de ses maximes est relativement peu de chose, mais ce peu suffit pour le faire reconnaître comme un homme de haute gravité, d'une conscience inflexible et d'un esprit de suite rigoureux. En lisant la Mischna [1] entre les lignes, nous découvrons facilement le portrait d'un homme qui maintient ses opinions, quand elles sont fondées sur l'autorité de la tradition, même lorsque des opinions différentes, s'appuyant sur des traditions divergentes, sont soutenues par des majorités faisant loi. Vainement la majorité lui demande de renoncer à son opinion : il refuse. La majorité lui fait entendre que, s'il montre de la condes-

[1] *Edouyot*, v, 6-7. Comme nous aurons, dans le cours de cette étude, souvent l'occasion de citer cette Mischna, pour permettre au lecteur de l'avoir sous les yeux dans sa forme originale pendant qu'il suit notre analyse, nous la reproduisons ici, en laissant de côté toutefois ce qui ne se rapporte pas à notre sujet : עקביא בן מהללאל העיד ארבעה דברים אמרו לו עקביא חזור בך בארבעה דברים שהיית אומר ונעשך אב"ד לישראל אמר להן מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא לעשות שעה אחת רשע לפני המקום שלא יהיו אומרים בשביל שרדה חזר בו... הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא שפחה המשוחררת וחכמים אומרים משקין אמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון אמר להם דוגמא השקוה ונידוהו ומת בנידויו וסקלו ב"ד את ארונו אמר ר' יהודה חס ושלום שעקביא נתנדה שאין עזרה נגעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל ואת מי נידו אליעזר בן חנוך שפקפק בטהרת ידים... בשעת מיתתו אמר לבנו חזור בך בד' דברים שהייתי אומר א"ל ולמה לא חזרת בך אמר לו אני שמעתי מפי המרובים והם שמעו מפי המרובים אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתן אבל אתה שמעת מפי היחיד ומפי המרובים מוטב להניח דברי היחיד ולאחוז בדברי המרובין אמר לו אבא פקוד עלי חבירך אמר לו איני מפקיד אמר לו שמא עולא מצאת בי אמר לו לאו מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך. Dans nos éditions, il y a quelques variantes, mais elles ne modifient pas le sens du texte reçu (cf. Rabbinowicz, *Dikduke Soferim*, *ad loc.*)

cendance, il sera promu au rang de vice-président du Sanhédrin : il rejette cette proposition. Il déclare : « J'aime mieux être traité de sot toute ma vie, plutôt que de pécher contre Dieu un seul instant en troquant mes opinions contre une fonction honorifique. »

Dans le cours de sa discussion sur la halacha concernant les « eaux amères » (cf. Nombres, v, 11-31), Akabia dit que, si la femme soumise à cette épreuve n'est pas une juive libre d'origine, l'eau n'est pas administrée, tandis que la majorité de ses collègues soutenait que, même sous ce rapport, une affranchie doit être traitée comme une fille d'Israël née libre. A l'appui de leur opinion, ils citent un cas de ce genre où les anciens co-présidents Schemaya et Abtalion ordonnèrent l'épreuve précisément à une de ces femmes dont Akabia avait dit dédaigneusement : דוגמא השקוה « ils ont fait boire qui leur ressemble ». Telle est sans doute la signification de cette parole ; elle peut être interprétée comme une allusion à une antique légende qui courait sur les deux présidents, suivant laquelle eux-mêmes n'avaient pas uniquement des Juifs purs parmi leurs ascendants, *Gitlin*, 57*b* ; ou encore : « ils lui donnèrent à boire un semblant de boisson amère », ce qui indiquerait qu'ils avaient tourné en dérision des institutions rituelles [1].

Cette allusion injurieuse à la mémoire de Schemaya et d'Abtalion, s'ajoutant à l'opposition persistante d'Akabia contre l'opinion généralement reçue au sujet des quatre points en discussion, mit le comble à l'impatience de la majorité et provoqua la sentence d'excommunication, le Niddouy, qui fut prononcée contre lui.

Il supporta avec courage cette sentence jusqu'à la fin de sa vie, plutôt que de modifier son opinion, et ainsi il devint un martyr volontaire de ses convictions. Cependant avant sa mort, il exhorta son fils à se rallier à l'opinion de la majorité, précisément pour ces cas de jurisprudence où lui-même avait manifesté une opposition si formelle. Comme son fils lui exprimait sa surprise, le docteur mourant lui répondit : « Moi, j'ai reçu cette tradition légale d'un groupe (מרובין = de plusieurs), tandis que les autres ont reçu la leur d'un autre groupe. J'ai dû me conformer aux traditions que j'avais reçues, comme eux furent obligés de se conformer aux leurs. Mais toi, tu as entendu cette tradition de moi seul et tu as entendu la tradition de mes adversaires — c'est-à-dire d'une mi-

[1] Ainsi Rabad, *ad loc.* : כלומר דוגמא דידהו מפני שהם גרים היו רצו להחזיק את הגיורה בכל דיני ישראל ויש מפרשים שלא כתבו לה מגלת סוטה ומחקו לה אלא בעלמא כתבו לה ומחקו והשקוה כדי להחקירה שתודה ונודה כי חשד אותם לעשות שלא כדין וכו׳. Ces ר״מ concordent avec la leçon du Yerouschalmi (*Moed Katon*, III, 1, 81 *d*) : תמן תנינן דכמה השקוה מהו דכמה דכוותה.

norité et d'une majorité : il vaut mieux rejeter l'opinion d'une minorité et se conformer à celle de la majorité. »

Cette dernière parole d'Akabia : « il vaut mieux, il convient davantage, מוטב, de rejeter les vues de la minorité et d'adopter celles de la majorité », semble en contradiction avec l'attitude qu'il s'était imposée et avec l'importance qu'il attribuait au mérite personnel, quand il refusa de recommander son propre fils aux docteurs, en lui faisant cette remarque : « Ou bien tes propres œuvres t'introduiront dans le milieu désiré, ou elles t'en éloigneront. » Cette parole ne s'accorde guère avec sa devise essentielle : « Souviens-toi d'où tu es venu, où tu vas et devant qui tu auras à rendre tes comptes[1].» Un homme qui se laisse diriger dans la vie par l'esprit de cette devise ne saurait être un opportuniste allant d'une opinion à l'autre ; il ne s'inclinera jamaisdevant les convenances ; d'ailleurs, la suite prouvera qu'Akabia n'a jamais trahi sa conscience. Sur ce point nous nous en tenons à cette remarque qu'Akabia appréciait pleinement la portée de la devise choisie par lui et qu'il l'a mise en pratique, comme l'atteste hautement et emphatiquement un personnage non moindre que R. Juda, en s'écriant : חס ושלום שעקביא נתנדה ! « Il est impossible qu'Akabia ait été mis en Niddouy, car même quand le parvis du temple était rempli par la foule, au point qu'il fallait fermer les portes aux nouveaux arrivants, il ne contenait aucun homme aussi grand par sa sagesse et craignant autant le péché qu'Akabia ben Mahalalel ! »

Pour ce qui concerne l'époque où a fleuri Akabia, les savants sont divisés d'opinion[2]. Les uns la font remonter au temps de Hillel I et d'autres plus haut encore ; d'autres la placent plus bas, à la première génération des Tannaïm (10-80) ; certains supposent qu'Akabia a vécu sous le patriarcat de Rabban Gamliel II (80-117). Nous nous rangeons à l'opinion de ces derniers parce que nous croyons que les circonstances et les incidents qui se passèrent dans les écoles de la seconde génération des Tannaïm rendaient l'excommunication d'Akabia très opportune et très probable. Mais, avant d'expliquer en détail les motifs de notre

[1] *Abot*, III, 1 : ע"ב"מ אומר הסתכל בג' דברים ואין אתה בא לידי עברה דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון וכו'. Cette devise a dû sans doute provoquer le refus opposé par Akabia à l'offre d'une dignité et lui inspirer cette déclaration : מוטב לי להקרא שוטה וכו' « Il vaut mieux me faire traiter de fou... »

[2] Pour éviter la nécessité de citer fréquemment les travaux particuliers qui nous ont donné l'idée de cette étude, nous en donnons ici la liste : Brüll, *Mèbo Hamischna*, I, 49 ; Frankel, *Darkè Hamischna*, 56 ; Gans, *Cémah David*, *s. v.* Schemaya ; Graetz, *Geschichte*, IV, 2e éd., 39 ; Heilprin, *Séder Haddorot*, *s. v.* ; Jost, *Sekten*, II, 34 ; Weiss, *Dor Dor Vedorschav*, I, 176 ; Zacuto, *Youhasin* (éd. Filipovsky), 17, 75.

opinion, il nous semble nécessaire de passer rapidement en revue les arguments principaux qu'on y oppose et, comme Frankel les a réunis et en tire cette conclusion que l'épisode dont nous parlons eut lieu longtemps avant l'année 70, nous nous proposons de le suivre pas à pas.

1. Notre Mischna raconte qu'on dit à Akabia : חזור בך בד' דברים שהיית אומר « Renonce à tes quatre opinions » ; or, après la chute du temple, les opinions se multiplièrent et nul n'était inquiété pour qu'il renonçât à ses idées ; c'est pourquoi Akabia doit avoir vécu avant que les discussions des partis devinssent si ardentes et qu'aucune individualité isolée eût encore émis une halacha. — Mais ceux qui sont au courant de la littérature rabbinique savent bien que les controverses de casuistique ont précédé la destruction du Temple, quoiqu'elles ne fussent pas encore ardentes à cette époque ; on sait, par exemple, que Schammaï défendait ce que d'autres docteurs permettaient et qu'il se vit obligé par ses adversaires de se conformer à leur décision : אמרו עליו על שמאי הזקן שלא רצה להאכיל בידו אחת וגזרו עליו להאכיל בשתי ידיו (*Houllin*, 107 *b*). Est-ce que la discussion n'était pas la raison d'être de toutes les assemblées savantes en général et du Sanhédrin en particulier ? En outre, c'est précisément à l'époque de R. Gamliel II que fut édictée la règle לעולם הלכה כדברי המרובין « La règle est l'opinion de la majorité » (*Edouyot*, I, 5 ; *Tosefta*, *ibid.*, I, 4), et il semble, par conséquent, que c'est seulement après que cette règle fut instituée, que la majorité a pu dire à la minorité חזור בך « Renonce à tes opinions. » Nous trouvons, en effet, cette même expression encore en usage à la fin du IVe siècle א"ל [ר' אסי לר' פינחס] חזור בך דלא כן אנא כתיב עלך זקן ממרא (j. *Gittin*, VIII, 7, 49 *c*). Et quand Samuel dit à Rab : אכל [את השמן] ולא כן אנא כתיב עלך זקן ממרא (j. *Sabb.*, I, 7, 3 *d*) « Agis contrairement à ton opinion, sinon je te déclarerai rebelle », pouvait-il penser à autre chose qu'à la locution חזור בך « Renonce à ton opinion » ? Ou lorsque Rabban Gamliel répliqua en disant : עקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת (*Berach.*, 37 *a*) « Akiba, jusqu'à quand introduiras-tu ta tête dans les discussions ? » n'est-ce pas à cela qu'il pensait ? Il faut noter encore qu'Akabia n'a pas émis ses propres opinions. La Mischna dit expressément ע"ב"מ העיד, ce qui signifie qu'il a déclaré avoir assisté lui-même à des faits de ce genre ou qu'il possédait une tradition sur ces différents cas. Akabia ne pouvant avoir été témoin de cas semblables, puisqu'il dit אני שמעתי « j'ai appris », ses déclarations se rapportaient donc à des décisions traditionnelles, et ces décisions n'avaient pas pour auteurs des individualités isolées, car il dit : אני שמעתי מפי המרובין « je

l'ai appris de la bouche de ceux qui formaient la majorité ».

2. « Akabia est nommé sans aucun titre honorifique, comme tous les autres prédécesseurs de R. Yohanan b. Zaccaï ; or, le titre de רבי étant devenu d'usage courant parmi les docteurs de la période de la Mischna, après la destruction du Temple [1], il y a lieu d'en conclure qu'un docteur aussi distingué que l'était Akabia, qu'on avait jugé digne d'occuper les fonctions de vice-président du Sanhédrin, n'ayant pas même été gratifié du titre de Rabbi, doit avoir vécu avant que ce titre ne fût mis en usage, c'est-à-dire avant la chute de Jérusalem. » — Mais Akabia n'a-t-il pas pu avoir été privé du titre de Rabbi en vertu de la sentence d'excommunication sous le poids de laquelle il vécut et mourut [2] ? N'y eut-il pas, d'ailleurs, des docteurs éminents qui vécurent postérieurement et qui ne portèrent pas le titre, alors usité, de Rabbi? Dans ce même traité où l'on rapporte l'incident que nous étudions, la Mischna cite plusieurs docteurs ayant une autorité reconnue en matière de loi traditionnelle, sans leur attribuer aucun titre (*Edouyot*, VII, 8; VIII, 5) ; de même, plusieurs docteurs de l'époque de Rabban Gamliel sont mentionnés sans aucun titre. Parmi ceux-ci, il faut nommer Nahum de Gimzo, connu comme ayant été un des maîtres d'Akiba.

3. « D'ailleurs, on cite une autre Mischna (*Negaïm*, V, 3) prouvant que la contestation d'Akabia était vraiment ancienne. Nous y lisons : שער פקודה ע"ב"מ מטמא וחכמים מטהרין א"ר עקיבא מודה בזה : אמרו לו כשם שבטלו את דברי עקביא כך דבריך אני אומן מקוימין... Akiba disant son opinion sur la discussion d'Akabia avec les docteurs, il en résulte que cette discussion précéda de beaucoup la déclaration approbative de R. Akiba. » — Mais, dirons-nous, comment cela prouverait-il que la discussion d'Akabia fût antérieure et non contemporaine? Il nous semble que, si cette Mischna prouve quelque chose, c'est que l'approbation par Akiba de la déclaration d'Aka-

[1] Cf. *Arouch*, *s. v.*, אביי : ואף רבי התחיל מסמוכים מאותה שעה... ופשט הדבר מתלמידי רבן יוחנן בן זכאי ולהלן. — *Sifrè* (Nombres, § 7), *Tosefta Edouyot*, II, 9, Maïmonide (Com. sur *Edouyot*, V, 6) donnent à Akabia le titre de רבי. Comme le passage de *Tos. Ed.* se retrouve ailleurs (*Tos. Bechor.*, II, 19 et Babli, *ibid.*, 26 *b*) et ne lui attribue pas ce titre, il est évident que la présence de ce titre dans cette *Tosefta* est le résultat d'une faute de copiste. On peut dire la même chose des deux autres citations, puisque nulle part ailleurs Akabia n'est nommé רבי.

[2] Il existe un principe rabbinique que le chef d'académie ne peut pas, s'il a été frappé, revenir à son poste : ראש הישיבה מלקין אותו ואינו חוזר לשררותו וכו' (Maïmon., *H. Sanh.*, XVII, 9. Cf. j. *Sanh*, II, 1, 19 *d*). — Dans le cas qui nous occupe, quoique Akabia n'ait pas encouru la peine de la flagellation, la Mischna dit expressément : ומת בנדויו וסקלו ב"ד את ארונו « Il mourut en état d'interdit » ; par conséquent, il ne fut jamais réhabilité.

bia était contemporaine de la discussion d'Akabia. Cette discussion était encore fraîche dans la mémoire des docteurs, et quand Akiba avoue qu'il approuve la déclaration d'Akabia, on l'avertit que son vote ne changera rien au résultat : « Comme la majorité a vaincu Akabia, ainsi ton opinion ne l'emportera pas sur l'opinion opposée de la majorité. » Il semble, en outre, que, si la discussion d'Akabia avait eu lieu depuis longtemps et que si la question avait été réglée, R. Akiba n'aurait pas dit « je l'approuve en ceci », car il aurait su que cette question avait précisément contribué à l'excommunication d'Akabia. C'est pourquoi nous croyons que cette discussion était encore ouverte, que le cas de שער פקודה, qui est le premier des quatre cas énumérés dans notre Mischna de *Edouyot*, venait précisément d'être discuté et décidé contre Akabia et que c'est à ce sujet que R. Akiba déclara qu'il l'approuvait, ce à quoi on lui répondit : « De même qu'on a repoussé l'opinion d'Akabia, on repoussera la tienne. » S'il en était autrement, si Akabia avait déjà été excommunié, on aurait donné à Akiba un avertissement tout différent : on lui eût dit : « On t'excommuniera comme on a excommunié Akabia. »

4. L'argument le plus fort à l'appui de l'ancienneté de la discussion est tiré de notre Mischna de *Edouyot* elle-même. Frankel observe à ce sujet : R. Juda dit, dans cette Mischna de *Edouyot*, qu'il est impossible qu'Akabia ait été excommunié, car le parvis (du temple) ne se fermait devant aucun Israélite aussi savant et considéré que Akabia. Or, ce R. Juda ne peut être que R. Juda b. Betèra, plus ancien qu'Akiba. Pour prouver que le R. Juda de notre Mischna est R. Juda ben Betèra, on cite le passage suivant du *Sifrè* (Nombres, § 105) : ר׳ יהודה בן בתירא אומר עתיד ליתן את החשבון כל מי שאמר נתנגע אהרן..... ועתיד ליתן את הדין מי שאמר ע״ב״מ נתנדה « R. Juda ben Betèra dit : celui-là devra rendre compte de ses paroles qui prétend qu'Aron a été frappé de la lèpre ...et qu'Akabia a été excommunié. » Nous avouons que cet argument a beaucoup de force, mais il n'est pas décisif. Il n'est pas prouvé d'une manière incontestable que R. Juda ben Betèra soit l'auteur de cette expression « le parvis ne se fermait, etc. » Qu'il en doit être ainsi parce que le *Sifrè* cite son nom et parce que ce passage du *Sifrè* est confirmé par un passage parallèle du Talmud (*Sabb.*, 97*a*), cela ne supporte pas un examen approfondi, car : 1° si le *Sifrè* est corroboré par un passage parallèle, notre Mischna l'est par deux (*Ber.*, 19 *a*, et *Pes.*, 64 *b*) ; 2° quelques manuscrits et quelques éditions anciennes du Talmud portent R. Yosé au lieu de R. Juda (cf. Rabbinowicz, *Dkd. Sof.*, in *Ber.*, *ibid.*) ; 3° la remarque du *Sifrè* relative à Akabia n'est pas dans le passage paral-

lèle du Talmud[1]. Même en admettant l'identité proposée, on ne peut découvrir la nécessité de croire que c'était R. Juda ben Betèra de la première génération des Tannaïm. Rabbi Juda ben Betèra que l'on trouve ailleurs en conversation avec R. Akiba était sans doute celui qui nous apparaît comme le contemporain plus jeune de R. Eliézer (*Negaim*, IX, 3; *ib.*, XI, 7) et comme l'aîné de R. Josia, comme le disciple de R. Ismaël (*Sifrè*, Nombres, § 123; Deut., § 218). Il ne serait pas sérieux d'objecter que, si Akabia n'a pas vécu avant la destruction du Temple, l'expression « le parvis » formerait un anachronisme, car de pareils anachronismes, comme le savent tous les lecteurs du Talmud, ne sont pas rares, telle, par exemple, la réponse de R. Yohanan : « l'heure convenable pour l'office de clôture du Jour des Expiations, c'est le moment de la fermeture des portes du Temple » אימתי היא נעילה בנעילת שערי היכל (j. *Ber.*, IV, 7*c*, en haut).

5. « C'est vraisemblablement à la fin de la vie de Hillel et après la mort de Schammaï qu'Akabia a refusé de devenir vice-président, car il y avait alors vacance de cet emploi et on voulait y mettre Akabia. » — Mais il y a eu également des vice-présidents aux époques postérieures, comme R. Eléazar ben Azaria, sous le patriarcat de Rabban Gamliel II[2], et R. Nathan sous celui de Rabban Simon ben Gamliel (j. *Ber.*, IV, 7*d*; b. *Horayot*, 13*b*). En outre, l'exemple cité par les adversaires d'Akabia, מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים « Il arriva à Karkemit qu'une esclave affranchie *qui était à Jérusalem* », prouve que la discussion d'Akabia n'a pas eu lieu sous le patriarcat de Hillel, car Hillel vivait à Jérusalem et une controverse aussi grave que celle qui concernait un vice-président éventuel du Sanhédrin lui aurait été sans aucun doute soumise. L'indication du nom de l'endroit où ce cas se serait passé, à Jérusalem, eût été, par conséquent, superflue.

De la négative, nous allons maintenant passer à l'examen de l'affirmative, aux raisons pour lesquelles, d'après nous, Akabia appartiendrait à la seconde génération des Tannaïm, contemporaine du patriarcat de Rabban Gamliel II.

1. Comme tout effet naturel doit être précédé d'une cause naturelle, ainsi chaque phénomène historique doit avoir été

[1] Brüll rejette aussi l'identification du R. Juda de notre Mischna avec R. Juda ben Betèra et donne de nombreux motifs à son opinion. Cf. aussi Bacher, *Agada d. Tannaiten*, I, 383, note 3.

[2] Quoiqu'il ait été d'abord un adhérent de la théorie de l'ancienneté de cette contestation, Brüll (*Mèbo Ham.*, I, 271) a admis plus tard qu'il est néanmoins possible qu'Akabia ait vécu à l'époque d'Eléazar ben Azaria.

précédé de quelques incidents qui ont préparé la scène pour ce phénomène. Or, si on examine avec soin l'histoire de l'époque de la Mischna, depuis l'époque de Schemaia et Abtalion jusqu'à celle qui suivit immédiatement la chute de Jérusalem, on ne trouve aucun moment où les circonstances aient pu nécessiter une scène comme celle qui est décrite dans notre Mischna, où les guides spirituels transformèrent le Sanhédrin de Jamnia en cour d'arbitrage et entreprirent la composition d'un code fondé sur des témoignages authentiques.

Les discussions entre les disciples des deux grandes écoles de Hillel et de Schammaï, qui avaient été interrompues pendant quelque temps par les malheurs de la guerre et par les conséquences politiques et économiques qui la suivirent immédiatement, recommencèrent avec plus de force et produisirent de telles divergences dans la doctrine et dans la vie pratique qu'il devint proverbial de dire : « La Loi unique s'est changée en deux Lois » : נעשה תורה כשתי תורות (*Sota*, 47 *b*; j. *Sanh.*, I, 7, 19 *c*). En effet, il y avait des indices évidents d'un prochain avenir où l'on chercherait vainement des décisions claires, puisqu'une autorité contredit l'autre : שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד (*Sabb.*, 128 *b*). Pour empêcher des éventualités si fâcheuses, le Sanhédrin de Jamnia [1] proposa de reviser tous les points discutés, en entendant le témoignage de ceux qui avaient assisté personnellement à la célébration des cérémonies à l'époque où l'accord existait pour les choses rituelles, ou qui possédaient des traditions dignes de foi au sujet de ces cérémonies ou des lois en général ; il proposa de faire peser ces témoignages et de faire déterminer dans quelle mesure ils devaient s'appliquer pratiquement dans le présent et à l'avenir, par un vote de la majorité : la décision prise devait être définitive et irrévocable, et devenir obligatoire pour toutes les parties, pour tous les lieux et pour toutes les époques.

Cette proposition ayant reçu l'approbation générale, le Sanhédrin procéda à l'audition des témoignages (*Edouyot*). Tout semblait devoir bien marcher ; la réalisation de l'entente et de l'union paraissait devoir se faire aisément, lorsqu'un élément de discorde apparut en scène : Akabia refusait de renoncer à certaines traditions ! D'autres aussi avaient des traditions divergentes, mais dans l'intérêt de la cause, ils se soumirent à la décision de la majorité. Akabia seul refusait avec fermeté. Dans l'intérêt du but

[1] משנכנסו חכמים לכרם ביבנה אמרו עתידה שיהיה אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוציא מדברי סופרים ואינו מוציא... שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירו אמרו נתחיל מהלל ומשמאי וכו'. *Tos. 'Edouyot*, I, 1. Cf. Talmud, *Sabb.*, *ibid.*

important qu'on poursuivait, on le supplie, on lui fait des offres séduisantes pour le décider ; on lui oppose des décisions contraires émanant de Schemaya et d'Abtalion : tout est inutile. Il refuse avec dignité les offres et il se moque des précédents qu'on lui cite. Le Sanhédrin de Jamnia alors prononce contre lui l'excommunication[1].

2. Cette époque, celle de la seconde génération des Tannaïm, n'est pas seulement celle qui convient à la scène qu'on connaît, mais Rabban Gamliel II est aussi le personnage le mieux choisi pour être acteur dans ce drame. N'a-t-il pas excommunié Eliézer ben Hanoch pour avoir plaisanté au sujet d'une loi cérémonielle, שפקפק בטהרת ידים (*Edouyot*, v, 6)? Il excommunie aussi Yosé ben Taddaï à cause d'attaques facétieuses qu'il s'était permises au sujet de l'application du raisonnement *a fortiori*[2]. Il excommunie même son propre beau-frère, R. Eliézer le grand, à cause de son opposition contre la majorité (*Baba Meçia*, 59*b*) ; il menace R. Akiba d'un traitement semblable (j. *R. Haschana*, I, 6, 57 *b*), et, à deux reprises, il humilie publiquement son collègue R. Josué ben Hanania (*Berachot*, 27*b*). La raison qui le poussait à ces mesures radicales était son ardent désir d'établir l'accord et de le maintenir. Il s'excuse en disant respectueusement : רב'ש'ע גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך שלא ירבה מחלוקת בישראל (*B. M.*, *ibid.*) « Tu sais que je n'ai pas agi dans l'intérêt de ma considération ni pour celle de ma famille, mais pour la tienne (Dieu), afin que ne se multiplient pas les discussions en Israël ». Il n'y avait que lui pour oser excommunier

[1] Ce fut sans doute vers cette époque, aussitôt après l'excommunication d'Akabia, que R. Josué b. Hanania refusa d'émettre une opinion sur une question de droit matrimonial. Comme on lui demandait l'opinion de qui devait prévaloir, il répondit מפני מה אתם מכניסים ראשי בין ב' הרים גדולים בין מחלוקות גדולות בין ב"ש ובין ב"ה מתירא אני שמא ירוצו גלגלתי « Pourquoi voulez-vous me faire entrer la tête entre deux montagnes, dans le conflit qui règne entre l'école de Schammaï et celle d'Hillel ; je crains qu'on ne me brise le crâne » (*Yebam.*, 15 *b*). — Dans d'autres occasions, nous le voyons donner des réponses directes sur des questions rituéliques, même là où il sait que ses réponses ne sont pas d'accord avec celles du Nassi (cf. *Ber.*, 27 *b*), et ici il se montre si réservé et si timoré! La raison de ce changement d'attitude est sans doute le fait qu'il avait été témoin de la perturbation créée par l'obstination d'Akabia, persistant dans ses opinions opposées à celles du Nassi, qui était le représentant de la majorité au pouvoir, et qu'il avait assisté à son excommunication ; de là sa réserve et sa circonspection. Au souvenir de l'excommunication infligée à ce docteur, il s'écrie : « Je crains qu'on ne me brise le crâne », paroles qui traduisent un sentiment d'amertume contre la majorité et les mesures qu'elle a prises.

[2] זו שאלה שאל ר' יוסי בן תדאי את רבן גמליאל מה אשתו שאני מותר בה אני אסור בבתה אשת איש שאני אסור בה אינו דין שאהיה אסור בבתה ... ונידהו ר' ג'. *Derech Ereç*, I. Cf. *Yalkout*, sur Lév., XXI, 14 (§ 631).

un homme tel qu'Akabia. Environ deux siècles plus tard, R. Josué ben Lévi trouvait dans l'histoire de toute la période talmudique, depuis l'époque des Macchabées jusqu'à son temps, vingt-quatre cas où l'on avait prononcé l'excommunication ou simplement menacé de la prononcer, à cause d'offenses du genre de celle d'Akabia[1]. Un nombre considérable de ces cas, comme nous venons de le voir, datent du patriarcat de Rabban Gamliel II. Il n'y a donc pas à douter que c'est Rabban Gamliel, plutôt que tout autre président de Sanhédrin, qui a osé prendre des mesures aussi rigoureuses, et il est certain pour nous que lui seul a pu excommunier Akabia.

3. Notre Mischna porte encore : R. Juda dit : « Ce n'est pas Akabia qui a été excommunié, mais Eliézer b. Hanoch. » Que R. Juda dise vrai ou qu'il se trompe en contestant l'excommunication d'Akabia — la Mischna dit explicitement à ce sujet qu'il mourut encore dans son état d'excommunication — ce n'est pas une raison pour douter de son assertion positive et indiscutée au sujet de l'excommunication d'Eliézer ben Hanoch. De plus, il est évident que R. Juda veut parler du même Sanhédrin qui a excommunié Akabia[2], sans quoi la mention de l'excommunication de R. Eliézer dans ce passage n'aurait pas de raison d'être. Ceci posé, il suffit de jeter un regard sur l'époque de l'établissement des règles concernant טהרת ידים, pour déterminer l'époque la plus reculée où aurait pu exister le Sanhédrin qui a prononcé les excommunications, c'est-à-dire l'époque où l'on ne pouvait encore avoir encouru de châtiment pour avoir plaisanté au sujet de cette loi. Cette loi est une excroissance des « dix-huit mesures » ; elle fut établie au temps où « après comptage, l'école de Schammaï l'emporta sur celle de Hillel » שעלו ובקרו ונמנו ורבו ב"ש על ב"ה (*Sabb.*, I, 4 ; *Tosefta*, *ibid.*, I, 16) ; si nous consultons le Talmud sur l'époque du טהרת ידים (*Sabb.*, 14 *b*), nous trouvons que l'établissement définitif de cette règle est postérieur à Hillel et Schammaï אתו אינהו גזור ולא קבלו מניידהו ואתו תלמידיהו גזרו וקיבלו מינייהו. Or, puisque le Sanhédrin qui excommunia Eliézer ben Hanoch שפקפק בטהרת ידים est identique à celui qui excommunia, ou n'excommunia pas, selon R. Juda[3], notre Akabia, la discussion d'Akabia ne peut être

[1] בכ"ד מקומות ב"ד מנדין על כבוד הרב וכולם שנינו במשנתנו (*Ber.*, 19 *a*). C'est ainsi que Margoliouth, Com. sur *Schéeltot* (90, note 2), interprète justement ces mots.

[2] Brüll, tout en acceptant la théorie du Meïri, qui fait d'Akabia un contemporain plus jeune de Schemaya et d'Abtalion, admet néanmoins l'identité du Sanhédrin qui a excommunié Akabia avec celui qui a excommunié Eliézer b. Hanoch. L'adoption de cette opinion l'oblige aussi à admettre qu'il est improbable que la scène d'Akabia se soit passée du temps de Hillel.

[3] La Mischna, dans le cours de ce passage, rapporte certaines conversations entre

placée avant l'établissement des « 18 règles » c'est-à-dire à l'époque de la première génération des Tannaïm. Mais la première génération des Tannaïm n'est pas celle avec laquelle cette scène puisse cadrer. L'excommunication était une mesure trop douce pour cette époque et contraire à la politique des Schammaïtes, qui usaient d'une violence extrême, comme on le sait (נעצו הרב בבית המדרש אמרו הנכנס גכנס והיוצא אל יצא וכו'[1]). Assurément dans de pareilles circonstances, une proposition comme celle qui fut faite à Akabia était impossible. D'autre part, dans la seconde génération des Tannaïm, lors de la réunion des *Edouyot*, une proposition de ce genre est aisément admissible et se trouve parfaitement conforme à la tentative faite pour établir une entente.

4. Non seulement toutes les circonstances militent en faveur de l'hypothèse qui fait vivre Akabia dans la seconde génération des Tannaïm, mais une preuve directe établit qu'un contemporain plus jeune de Rabban Gamliel II était parmi les adversaires d'Akabia. C'est le passage suivant : בכור בעל מום שתולש ממנו ואח"כ מת עקביא בן מהללאל מתיר וחכמים אוסרין... אמר ר' יוסי מודה אבא חלפתא בזה שהוא מותר... על מה נחלקו על שנטמא ותלש הימנו ואח"כ מת שעקיבא בן מהללאל מתיר וחכמים אוסרין (*Tos. Edouyot*, II, 9 ; *Tos. Bekh.*, II, fin ; *Bekh.*, 26 *b*). Cette discussion est une de celles qui déterminèrent une rupture entre Akabia et

Akabia et son fils, sans citer toutefois le nom du fils. Ce nom, quel était-il ? J'ose émettre l'hypothèse que ce nom était Hanania, et que celui-ci était lui-même un contemporain de notre R. Juda qui défend si ardemment la mémoire d'Akabia. Une baraïta (*Moed Kat.*, 21 *a*) dit : מעשה ומת בנו של ר' יהודה בר אילעאי ונכנס לבית המדרש ונכנס ר' חנניה בן עקביא וישב בצדו ולחש הוא לר' חנניה בן עקביא ור' חנניה בן עקביא לתורגמן והתורגמן השמיע לרבים « A la mort de son fils, R. Juda b. Ilai alla à l'Ecole en même temps que Hanania, fils d'Akabia, qui s'assit près de lui. R. Juda parla bas à Hanania, fils d'Akabia, qui répéta ses paroles au Tourgueman, lequel les fit entendre au public. » Le même R. Hanania b. Akabia est en discussion avec le même R. Juda au sujet de l'expression exacte d'une déclaration faite par Rabban Gamliel (*Ketoub.*, VIII, 1). Or, comme dans toute la liste des Tannaïm, nous ne trouvons d'autre Akabia qu'Akabia ben Mahalalel, il semblerait probable que R. Hanania b. Akabia fût le fils de cet Akabia. La parenté de R. Hanania avec cet Akabia expliquerait le vif intérêt avec lequel R. Juda défend la mémoire d'Akabia. R. Hanania et R. Juda — comme il résulte clairement de notre baraïta — étaient des amis intimes et, en présence de l'opinion alors généralement admise d'après laquelle il était mort en état d'interdit, la protestation emphatique de R. Juda contre une pareille possibilité peut s'expliquer par son amitié pour le fils d'Akabia. Si l'on admet cette parenté entre Akabia et R. Hanania b. Akabia — et il n'y a aucun motif pour la repousser — il en résulte évidemment qu'Akabia ne peut avoir vécu avant la seconde génération des Tannaïm (80-117), puisque son fils était contemporain de R. Juda de la quatrième génération (139-165).

[1] *Sabb.*, 17 *a*. — Le Yerouschalmi (*ib.*, I, 7, 3 *c*) dit : תנא ר' יהושע אונייא תלמידי ב"ש עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי ב"ה תני ששה מהן עלו והשאר עמדו בחרבות וברמחים.

ses collègues ; or d'après R. Yosé, son propre père, R. Halafta, prit part à la discussion, Akabia était donc son contemporain [1]. On sait que ce R. Halafta acquit de l'autorité dans la troisième génération des Tannaïm, après la mort de Rabban Gamliel II.

En réunissant tous ces arguments, nous nous croyons complètement en droit de nous rallier à l'opinion de ceux qui placent Akabia à l'époque de Rabban Gamliel II, à la seconde génération des Tannaïm. Cette conclusion nous fournira un indice pour déterminer l'identité des maîtres d'Akabia, et réciproquement l'école qu'il fréquenta indiquera l'époque de son activité. Le fait qu'il a eu des maîtres ou qu'il a fréquenté quelque école est hors de doute : n'est-ce pas ce qu'il faut entendre par son expression : « Je l'ai appris de la bouche de ceux qui formaient un groupe » אני שמעתי מפי המרובין. Ces מרובין doivent désigner une école pour ce cas [2], comme ils le désignent pour ses adversaires. Mais quelle était cette école ? Il faut chercher la réponse dans la constitution du Sanhédrin qui l'excommunia.

Une tradition rapportée au nom de Samuel établit que, Bet-Schammaï et Bet-Hillel ayant discuté sur certains points pendant trois ans, et chaque parti prétendant avoir raison dans son interprétation de la Loi, enfin un Bat-Kol vint proclamer que l'opinion de chacune des deux écoles provenait d'une inspiration divine et que néanmoins la vérité était avec Bet-Hillel. Ce Bat-Kol se fit entendre à Jamnia [3], où le Sanhédrin, présidé par Rabban Gamliel II, essayait de supprimer la scission entre les deux grandes écoles. Ce Bat-Kol, c'était la voix de la majorité des Hillélites que dominait la minorité des Schammaïtes, et Akabia, appartenant évidemment à la minorité,

[1] En parlant de R. Halafta et en se référant à cette baraïta, Weiss (*ibid.*, II, 122) remarque qu'au témoignage de R. Yosé, son père était parmi les adversaires d'Akabia, ce qui fournit un indice pour l'époque d'Akabia.

[2] Evidemment Weiss prend le terme מרובים dans le même sens que lorsque, songeant à cet expression, il dit qu'au temps d'Akabia il y eut une discussion entre groupes différents sur ces points.

[3] Le Babli (*Eroub.*, 13 *b*) ne nomme pas exactement le lieu. Il dit : שלוש שנים נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו יצתה ב"ק ואמרה אלו ואלו דברי אלהים חיים הן והלכה כב"ה. Mais le Yerouschalmi (*Ber.*, I, 7, 3 *b*) parle à ce propos de Jamnia : תנו יצאת ב"ק ואמרו אילו ואילו דברי אלהים חיים אבל הלכה כב"ה איכן יצאת ב"ק ר' ביבי אמר בשם ר' יוחנן ביבנה יצאת ב"ק. Graetz (*ibid.*, 424), dont l'analyse de ces passages m'a aidé matériellement pour arriver à la conclusion exposée dans ce chapitre, remarque avec justesse que l'exclamation de R. Josué, אין משגיחין בבת קול « on ne tient pas compte du Bat-Kol », s'applique au même Bat-Kol qui s'est fait entendre à Jamnia et renferme une protestation générale contre la règle d'après laquelle les opinions de Bet-Hillel font loi.

était, par conséquent, un disciple de Bet-Schammaï. — Par contre, les écoles de Schammaï et de Hillel étaient les successeurs des maîtres illustres dont elles portaient respectivement le nom. Ces écoles continuèrent leurs ardentes discussions pendant l'époque de la première génération des Tannaïm et même encore quelques années après, jusqu'au jour où le Bat-Kol se prononça en faveur des vues des Hillélites ; et comme le témoignage d'Akabia fut produit dans le cours des efforts faits à Jamnia pour provoquer ce Bat-Kol et amener une réconciliation, tout cela sous la présidence de Rabban Gamliel II, Akabia doit avoir été contemporain du même Rabban Gamliel.

C'est seulement en admettant cette hypothèse concernant à la fois l'époque et l'école d'Akabia, qu'on peut expliquer d'une manière satisfaisante l'exhortation d'Akabia mourant : « Il vaut mieux rejeter l'opinion de la minorité et adopter celle de la majorité. » En apparence, ces paroles sont une concession aux convenances, mais un homme aussi conservateur et aussi scrupuleux que celui qui refusait la vice-présidence du Sanhédrin pour obéir à sa conscience et qui déclarait préférer être taxé de folie que de se parjurer devant Dieu, ne renoncera pas sur son lit de mort aux principes soutenus durant sa vie entière pour s'incliner devant les convenances. Une étude des règlements en usage dans le Sanhédrin de Jamnia prouvera qu'Akabia, en conseillant à son fils de se rallier à la majorité, n'a pas fait le sacrifice de sa conscience.

Le Sanhédrin de Jamnia mit en pratique la règle que la loi doit toujours être interprétée conformément à la majorité (*Edouyot*, I, 4), ou bien, selon la version plus usuelle : יחיד ורבים הלכה כרבים « quand une minorité et une majorité sont en désaccord, l'opinion de la majorité prévaut [1] ». Sous la présidence de Rabban Gamliel et dans l'état de choses qui existait alors, cette règle voulait dire que l'opinion des Hillélites était souveraine. En effet, on en vint bientôt à dire : ב"ש במקום ב"ה אינה משנה : « là où Bet-Schammaï est contredit par Bet-Hillel, l'opinion de Bet-Schammaï ne doit pas être considérée comme faisant partie de la Mischna » et, par conséquent n'est pas obligatoire (*Ber.*, 36 *b*). Naturellement une telle loi répugnait à la minorité composée de vétérans Scham-

[1] Cette maxime, qui est souvent citée dans les discussions rabbiniques (*Ber.*, 9 *a* ; *Sabb.*, 60 *b*, 130 *b*), était enseignée par Rabban Gamliel lui-même ; c'est ainsi que le Talmud rapporte (*Ber.*, 37 *a*) : כל שהוא משבעת המינים ר"ג אומר שלש ברכות וחכ"א ברכה אחת מעין שלש ומעשה... ונתן ר"ג רשות לר"ע קפץ וברך ר"ע ברכה אחת מעין שלש א"ל ר"ג עקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקות א"ל... למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים.

maïtes et leur semblait excessivement humiliante. Ils se trouvaient simplement mis ainsi hors la loi et ils estimaient qu'en réalité, une soumission aisément acceptée leur vaudrait d'être considérés comme des lâches. Elle leur imprimerait le caractère d'anciens dissidents, en même temps qu'elle ferait rejaillir du déshonneur sur leurs vénérés maîtres et prédécesseurs. C'est pourquoi la conduite d'Akabia provoqua tant de bruit. C'est pourquoi aussi il aima mieux accepter l'excommunication, en restant fidèle à ses traditions et aux opinions conséquentes à celles-ci, que de recevoir le poste de vice-président du Sanhédrin comme récompense de son désistement. Car, à vrai dire, Akabia n'avait pas avancé simplement des opinions individuelles ou des opinions d'une minorité, il avait rapporté des décisions traditionnelles. Dans le cas présent, « renonce à ton opinion » signifie, non pas simplement « renonce à une opinion », mais « renie tes traditions », et cela, sa conscience ne le lui permettait pas. Dans la suite, cette loi néfaste fut modifiée en ce sens que, tandis qu'on accordait la validité exclusivement aux opinions de Bet-Hillel, on laissait encore au choix individuel de suivre la doctrine de Bet-Hillel ou celle de Bet-Schammaï [1]. Cette modification satisfaisait les Schammaïtes; les deux écoles ayant accepté la convention que, dans la pratique, les doctrines de chacune pouvaient être préférées, Akabia pouvait, en toute conscience, s'incliner devant la loi de la majorité. Durant ces débats Akabia était devenu probablement trop âgé pour changer d'opinion ; quoi qu'il en soit, la Mischna rapporte l'incident, en observant qu'il prononça ces paroles à ses derniers moments. Il n'en est pas de même de son fils. Celui-ci était encore un jeune homme. En ce qui concerne les quatre questions qui avaient provoqué l'excommunication d'Akabia, il avait jusqu'alors adhéré aux opinions de son père et sans doute il aurait aimé continuer à y être fidèle, même après la mort de son père. En mourant, celui-ci lui donne le conseil de se ranger à l'opinion de la majorité.

S. Mendelsohn.

Wilmington.

[1] לעולם הלכה כדברי ב"ה והרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה כדברי בית הלל עושה וכו' (*Erub.*, 6 *b* ; cf. *Tos. Yebam.*, I, fin ; *Tos. Edouyot*, II, 3). Graetz reconnaît dans cette modification un compromis consenti par les Hillélistes pour apaiser la vive résistance des Schammaïtes.

TANHOUM YEROUSCHALMI

ET

SON COMMENTAIRE SUR LE LIVRE DE JONAS

(SUITE ET FIN [1])

APPENDICE

TANHOUM YEROUSCHALMI ET MOÏSE IBN CHIQUITILLA.

J'ai déjà parlé, dans mon travail sur Ibn Chiquitilla, des rapports entre cet auteur et Tanhoum [2]; je me propose d'apporter ici quelques renseignements complémentaires et quelques corrections à mon étude d'après divers manuscrits. Tout d'abord il est à remarquer que Tanhoum cite Ibn Chiquitilla, non à propos de Koh., VIII, 1, et X, 17, mais sur IX, 12, et X, 17. Dans le second passage, il s'agit bien, comme je le supposais, des formes comme אשרהו (Prov., XXIX, 19), etc.; dans le premier il est question des formes לֶקָח, אֶכָל, etc. Je donne ici les deux passages *in extenso*, d'après le ms. d'Oxford; le premier est ainsi conçu :

ויוקשים מוהוקין ממסוכין מתל מפח יקוש והי צפה, וקאל אבו זכריא יחיא אלמערוף בחיוג צאחב כתאב חרוף אללין אן ארבעה אלפאט פי אלמקרא גאת עלי זנה פועל ומענאה[א] פעול והסנה איננו אוכל יריד אכול ואם תראה אותי לוקח מאתך יריד לקוח ורגל מועדה יריד מעודה כהם יוקשים מענאה יקושים וזאד אבן גנאח עליהא כלמה כאמסה והי מה נעשה לנער היולד קאל אנה יריד הילוד ואמא ר׳ שמואל הנגיד קאל אן אלהא פי היולד בדל

[1] Voir *Revue*, t. XL, p. 129.

[2] *Mose b. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla* (Leipzig, 1895), p. 62.

אשר מתל העיר ההוללה ההקדיש שמואל פהו פעל מאצי בלפט מסתקבל ואמא ר׳ משה בן גקטלה קאל אנהא ארבעה ומן גמלתהא היולד ואנמא אכרג מנהא מועדת ואחתג עלי לכך באן מועדת פעל לאתי ואמא יוקשים ואוכל ולוקח ויולד אפעאל מתעדיה ואן אלשרק פי מועדת בדל חולם וכאן חקה חולם מתל ובחומה היא יושבת.

« יוקשים signifie : « être enserré dans des liens », comme יקוש (Ps., XCI, 3) ; c'est un adjectif Suivant 'Aboû Zakarya Yahya, connu sous le nom de Hayyoûdj, auteur du *Kitâb houroûf al-lîn*, il y a dans la Bible quatre mots qui sont construits sur le paradigme *fou'al*, mais qui ont le sens de *fa'oûl*, ce sont : אֻכָּל (Ex., III, 2), qui a le sens de אָכוּל, לֻקָּח (II Rois, II, 10), qui a le sens de לָקוּחַ, מוּעָדָת (Prov., XXV, 10), qui a le sens de מְעוּדָה, et יוּקָשִׁים (Koh., IX, 12), qui a le sens de יְקוּשִׁים. A ces quatre mots, Ibn Djanâh en a ajouté un cinquième : הַיּוּלָּד (Juges, XIII, 8), qui a le sens de הַיָּלוּד. R. Samuel ha-Naguîd soutient que le ה, dans ce mot, est à la place de אשר, comme dans ההללה (Ez., XXVI, 17) et ההקדיש (I Chr., XXVI, 28), qu'il a la forme du parfait, mais le sens de l'imparfait. Enfin, R. Moïse ibn Chiquitilla pense qu'il n'y a, en réalité, que quatre mots de cette nature et que היולד en fait partie, mais que מועדת en doit être exclu. Il prétend que מועדת est intransitif, tandis que יוקשים, אכל, לקח et יולד sont transitifs. Dans מועדת, le *schoureq* est à la place du *holem*, et il faudrait un *holem*. Le mot serait donc analogue à יושבת (Jos., II, 15) [1]. »

Voici le deuxième passage :

אשרך ארץ. הדה אללפטה מתי כאנת בגיר אצאפה כאנת בלפט אלתכתיר מתל ובוטח בי״י אשריו אשריך ישראל ובאלאפראד מתל

[1] Derenbourg (*Opuscules et traités d'Aboulwalîd*, p. XL, note 1) a publié les mots בלפט מסתקבל jusqu'à וקאל אבו זכריא. La glose signalée de Schemtob ibn Mayor sur Ex., III, 2 (voir mon livre, p. 67) est ainsi conçue (je cite d'après le ms. d'Oxford, cat. Neub. 228) : ומלת אכל שם התואר כמו פעול וכמוהו אם תראה אותי לקח מאתך, כ״ה (= כוונת הרב) כי נמצאו חמשה תארים בכל [המקרא] שהם על משקל פועלים והם פעולים מבנין שלא נקרא שם פועלו כי כלם קמוצים והם לגער היולד והסנה איננו אוכל אם תראה אותי לוקח מאתך שן רועה ורגל מועדת כהם יוקשים בני האדם ואמ׳ ר׳ שמואל הנגיד ז״ל כי הא היולד במקום אשר כהא הוללתי (l. ההוללה) והוא פעל עבר במקום עומד (l. עתיד) והחכם ר׳ משה הכהן בן גיקאטיליא הספרדי ז״ל תפשו ואמ׳ שהוא פעל עומד אך מלת מועדת איננה מן החשבון בעבור היות יוקשים ואוכל ולוקח והיולד מהפעלים היוצאים ומועדת מהעומדים כי השורק במקום חולם והיה ראוי להיות על משקל ובחומה היא יושבת והבאים על משקל אלו נקראים תוארים מבנין שלא נקרא שם פועלו כאשר הראיתיך בפ׳ ויהיו חיי שרה. Pour le fond, voir mon travail, p. 191.

הלא ומתל שומר תורה אשרהו ואמא ר׳ משה בן גקטלה פקאל
אן ושומר תורה אשרהו גמע איצא וקאל אן מתלה ידיהו גבוריהו
עיניהו ואסתדל בקול אלנץ הנה (כי .l) נכח עיני י״י דרכי איש אלדי
הו גמע ועיניהו מתלה ואיד דלך בקו׳ בהתפללו בעד רעהו יעני
אן מענאה אצהאבה ואמא אברם בן עזרא וגירה פיאבא דלך
ויקול(א) אן עיניהו מתל הנה עין י״י אל יראיו ובעד רעהו
מתל ביד רעהו העדולמי ויריד בה אנה תשפע עין כל ואחד מנהם
עלי חדתה לאן אעתקאד כל ואחד מנהם כיר אעתקאד אלאגר
פיחתאג שפאעה עלי חדתה ואלדליל אן אשרהו פראד קו׳ הנא
אשרך ארץ.

« אשרך (Koh., x, 17). Dès que le mot n'est pas à l'état construit, il peut s'employer aussi bien au pluriel, comme par exemple, אשריו (Prov., xvi, 20), אשריך (Deut., xxxiii, 29), qu'au singulier, comme dans notre verset et dans אשרהו (Prov., xxix, 18). Suivant R. Moïse ibn Chiquitilla, cette dernière forme est, elle aussi, un pluriel, et de même ידיהו (Hab., iii, 10), גבוריהו (Nah., ii, 4), עיניהו (Job, xxiv, 23). En preuve, il cite Prov., v, 21, où עיני [exprime la même pensée et] est au pluriel; autre preuve, רעהו (Job, xlii, 10), qui signifie « compagnons ». Abraham ibn Ezra et d'autres rejettent cette opinion et disent qu'il faut comparer עיניהו à עין (Ps., xxxiii, 10), et רעהו a la même forme dans Gen., xxxviii, 20 [et est donc au singulier]. On veut dire [dans Job] qu'il a prié pour chacun de ses amis en particulier, car chacun avait une croyance différente; il fallait donc prier pour chacun à part. Une autre preuve que אשרהו est au singulier, c'est notre verset même, où il y a אשרך ארץ, « salut à toi, ô terre ![1] »

Tels sont les seuls passages connus jusqu'ici où Ibn Chiquitilla est cité par Tanhoum; mais ces citations ne lèvent pas le doute émis par moi si Tanhoum a eu ou non sous les yeux les écrits d'Ibn Chiquitilla. Le premier passage, Tanhoum pouvait l'emprunter à Ibn Ezra, et l'autre n'est que la traduction des paroles d'Ibn Ezra dans le commentaire de ce mot. Sans doute les écrits d'Ibn Chiquitilla existaient encore en Orient au xiiie siècle[2],

[1] Cf. mon ouvrage, p. 187, et les passages qui y sont cités.

[2] Voir *ib.*, p. 197. L'écrit d'Ibn Chiquitilla sur le masculin et le féminin (כתאב אלתדכיר ואלתאניה) semble avoir été encore sous les yeux de Schemtob ibn Mayor. Dans ses gloses au commentaire d'Ibn Ezra sur Gen., xlii, 25, où celui-ci cite une opinion d'Ibn Chiquitilla de l'écrit susnommé (voir mon travail, p. 185-186), il est dit: יש שנוות בלה״ק לא יתחברו כמו כסף וזהב ושכם (ונחשת .l) וברזל. וכת׳ ר׳ משה הכהן נ״ע בעבור שהמתכות כל אחד במינו הוא דבר אחד לא יפרד אין תחת המין אישים האבן יתחלק המין לאישים כמו אבני השהם אבני אקדח אבני פוך והדומים להם שלא יכללם גדר אחד אלא שם אבן לבד ובאישיהם ג״כ נפרדים וכן עץ תחת המין אישים רבים אין עץ זה כמו זה אמנם כל מיני מתכות ברזל נחשת בדיל ועופרת כסף וזהב כל אחד במינו הוא דבר אחד לא

et l'on pourrait admettre *a priori* que Tanhoum a préféré puiser à la première source ; toutefois cette supposition manque de tout fondement positif. Or M. Harkavy a édité plusieurs passages d'un commentaire arabe sur les Haftarot dont il tient Tanhoum pour auteur[1]. Dans le nombre, il y en a deux (sur Isaïe, XI, 1, et LXVI, 6) qui ont des explications d'Ibn Chiquitilla *littéralement* reproduites, ce qui résulte de la comparaison avec le commentaire d'Ibn Ezra, où ces deux explications se retrouvent également, mais sous une forme abrégée et modifiée. Mais il est plus que douteux que Tanhoum soit l'auteur de ce commentaire, pour la raison que les trois passages sur Jonas, publiés par M. Harkavy, ne concordent pas avec le commentaire que nous avons analysé[2]. A Oxford aussi (Cat. Neub., n° 178), il y a une traduction attribuée à Tanhoum (avec commentaire ?) sur les Haftarot, qui diffère également de la traduction habituelle de Tanhoum sur les chapitres des prophètes en question[3]. Par conséquent, ces deux citations ne sauraient être des preuves. Néanmoins on peut répondre affirmativement à la question que j'ai soulevée. M. Israelsohn a, en

יפרד כי כל כסף אחד וכל זהב אחד וכל בדיל אחד ואע"פ שיש בהם זה טוב מזה גדר אחד כללם הכסף כסף והזהב זהב וכן השאר וכאשר ישתנה לחשיבות יבארו אותה לאותה המעלה כמו נחשת קלל ברזל עשות זהב סגור ולפי שאינם כי אם על צד אחד לא מצאנום במקרא מחוברים אלא בלשון יחיד כמו חמשים כסף עשרה זהב ומה שאמר ואסירה כל בדיליך לפי שהוא משול על רשעי ישראל וכן אמרו את צרורות כספיהם החבור הוא לענין הצרורות האלו כספיהם תאר לצרורות על כן לא מצאנום במקרא מחוברים כי אם במקום הזה ובמשנה שחברה רבי' הקדוש ע"ה שרובה על מתכונת לשון הקדש מצאנו זכר המטבעות פעמים על דרך המקרא בלשון יחיד כמו שאמרו האונאה ד' כסף הטענה ד' כסף וכ' כסף יש לי בידך ע"כ דברי ר' משה הכהן וכה' הוא השלם ז"ל (ר"ל הראב"ע) בפירושו לספר ישעיה על פסוק ואשיבה עליך ואצרוף כבור סיגיך ואסירה כל בדיליך ויאמר ר' משה הכהן כי השבעה מיני מתכות לא ימצאו במקרא על לשון רבים והנה שכח את צרורות כספיהם ופה ואסירה כל בדיליך ע"כ

Cette longue dissertation d'Ibn Chiquitilla, qui ne manque pas d'intérêt par ailleurs et qu'Ibn Mayor a peut-être traduit directement de l'arabe, diffère essentiellement des passages seuls connus jusqu'ici de cette monographie, dont une petite partie nous a été conservée (cf. *Revue*, XXXI, 288).

[1] חדשים גם ישנים, X, 25-29.

[2] Voir mes objections, *ib.*, p. 50 (où au lieu de ובפי' ישעיה בכ"י שם, il faut : ובפירושיו בכ"י שם, car le commentaire de Tanhoum sur Isaïe ne m'a pas été accessible à Oxford), qui ont également ébranlé l'idée de l'authenticité dans l'esprit de M. Harkavy (בכל זאת אניח הדבר בספק עד אשר אוכל לבררו). Par suite, je n'ai tenu aucun compte de ce commentaire des Haftarot dans mon étude.

[3] Voir l'observation de Neubauer, *l. c.* Il faudrait rechercher si les mss. de Pétersbourg et d'Oxford ne sont pas identiques à celui du Brit. Mus., or. 2583-2584 (Cat. Margoliouth, n°s 247-248). Ce dernier a été rédigé en Egypte (עבדנא במצר) ; il pourrait alors nous fixer sur la question de savoir si Tanhoum en est l'auteur ou non.

effet, trouvé dans le ms. de Saint-Pétersbourg du commentaire de Tanhoum sur les Psaumes cinq citations d'Ibn Chiquitilla, dont quatre renferment des opinions jusqu'ici inconnues de cet exégète ; la cinquième est signalée aussi par Ibn Ezra. Cependant une comparaison même rapide montre que celui-ci n'a pas servi, dans l'espèce, de source à Tanhoum. M. Israelsohn a eu l'extrême obligeance de me communiquer les cinq passages ; je lui en exprime ici mes vifs remerciements. Voici ces passages [1] :

1. Sur VII, 14 :

[חציו לדולקים יפעל]. וקאל אבן גקטלה אן דולקים הנא מתל כי דלקת אחרי מדלק אחרי פלשתים והדא מענאה כי רדפת אחרי מרדף אחרי פלשתים ואלסהאם לא תוצף באלרדיפה ולא יקאל סהאם פלאן כאלבה ורא פלאן אד ליס יראד מנהא אלא אלבלוג ואלנכאיה ואלהלאך ואלרדיפה לא ילזם מנהא אלוצול ולא בד.

« Suivant Ibn Chiquitilla, il faut comprendre דולקים comme דלקת (Gen., XXXI, 36) et מדלק (I Sam., XVII, 53), qui ont le même sens que רדפת et מרדף (c'est-à-dire poursuivre, pourchasser). Mais les flèches n'ont pas pour caractère de poursuivre et l'on ne dit pas : les flèches de X poursuivent Y [2]. [On fait partir les flèches] en vue d'atteindre, de blesser et de tuer [l'ennemi] ; mais on peut poursuivre, sans que pour cela on atteigne nécessairement [3]. »

2. Sur LXXIV, 14 :

[תתננו מאכל לעם לציים...] ואמא ר' משה בן גקטלה פקאל אן ציים גמע וצי(א) אדיר לא יעברנו פגעל אלקצה אן אללה יכרג אלאסמאך מן אלבחר בתמויג אלריח לה פתקפז אלאסמאך אלי אלמראכב פתאכלהא אלנאס אלתי פי תלך אלמראכב והדא לעמרי קול רכיך צעיף גדא.

« Suivant R. Moïse ibn Chiquitilla, il faut regarder ציים comme le pluriel de צי (Is., XXXIII, 21), [donc bateaux]. Il faut expliquer le verset comme suit : Dieu fera monter les poissons [des profondeurs] de la mer, en mettant les vagues en mouvement par le vent. Les poissons sauteront dans les bateaux, et les hommes qui y sont les mangeront. Mais, par ma vie ! c'est là une opinion qui n'a pas de sens et qui est très faible [4]. »

[1] M. Israelsohn a ajouté aux citations les indications des sources que nous utilisons plus loin.

[2] Sur כאלבה, dans le sens où il est pris ici, cf. *Ousoûl*, 668, note 86.

[3] Cette explication est citée d'une façon anonyme par Ibn Ezra : ויש אומרים לדולקים כמו דלקת אחרי רדפת אחרי לדולקים אחרי[ו] להורגו. Cf. aussi Raschi et Kimhi *in loc.*, et le Dictionnaire de ce dernier, *s. v.* דלק.

[4] Cette explication est mentionnée aussi par Ibn Ezra *in loc.* et par Kimhi dans

3. Sur LXXXVIII, 19 :

מידעי מחשך. וקאל ר׳ משה בן גקטלה אנה מן מעני אלמנע מתל גם מזדים חשך עבדך אי אנה ממתנע מן אגתמאע באצחאבה ומעארפה וקאל אן אלשין פיה מוצע סין וקאל אן כלמתין אתה אחדהמא באלשין...

« Suivant R. Moïse ibn Chiquitilla, מחשך a ici le sens de « éviter, empêcher », de même que dans חשך (Ps., XIX, 14), lui [le psalmiste] est empêché de se rencontrer avec ses amis et compagnons. Le *schin*, dit-il, est à la place du *sin*. Il y a deux mots dont l'un a un *schin*... [1] »

4. Sur CVI, 25 :

וירגנו באהליכם (l. באהליהם). וקאל אבן גקטלה אן מענאה אלתכאבת ואלתכאתל ואטהאר אלבלאדה ואלעי כי ינאל אלפרצה פי אגראצה ויכפי אמרה ענד אלנאס וכדלך דבר[ו] נרגן כמתלהמים אי אנה יתכאבת חתי יטן בה אן לא מערפה לה באלשר לילא יסתיד למקאבלתה פתצל נכאיתה לאבלג מא יכון וכדלך שרח ותרגנו באהליכם תכאבתם ותעאמיתם חתי כאנכם לם תעלמוא בגמיע מא צנע אללה מעכם מן אלעגאיב ומא נצרכם מן אלאעדא בל קלתם כית וכית.

« וירגנו. Selon Ibn Chiquitilla, [ce verbe] signifie avoir l'intention d'agir avec malice et ruse, et en même temps feindre l'indifférence et l'inintelligence, pour qu'ainsi il s'offre au méchant une occasion à l'exécution de son [mauvais] dessein et que ses intentions demeurent cachées aux hommes. C'est dans le même sens qu'il faut entendre נרגן (Prov., XVIII, 8), c'est-à-dire « il dissimule », pour qu'on croie qu'il est ignorant de toute malice. [Mais il agit ainsi] afin qu'on ne soit pas préparé à lui opposer de la résistance et afin qu'il puisse faire le plus de mal possible. Le sens est le même pour ותרגנו (Deut., I, 27) : « Vous avez affecté d'être aveugles et de ne rien voir de tous les miracles que l'Éternel vous a prodigués, et comme il vous a sauvés des ennemis, mais vous dites ceci et cela [2]. »

5. Sur CXXXIX, 3 :

וכל דרכי הסכנתה. עלמתהא ואטלעת עליהא וקאל ר׳ משה בן

son Dictionnaire, *s. v.* צר, au nom d'Ibn Chiquitilla, mais sous une forme très brève (voir mon travail, p. 111, 170), en sorte qu'ici également Tanhoum a puisé à la première source.

[1] La fin manque malheureusement dans le ms. Probablement l'on y disait que, d'autre part, il arrive dans la Bible qu'un *sin* est employé à la place d'un *schin*, comme par exemple dans Ez., XXX, 18, où חשך = חשך ; voir *Louma'*, 296, 27 (cf., par contre, Kimhi, Dictionn., *s. v.* חשך). Voir Raschi *in loc.*

[2] Cf. Kimhi, Dict., *s. v.* רגן.

גקטלה אנה מגאנס לערבידה איצא באבדאל אלסין בזין אד אנהם יקולון זכנת אלשי במעני עלמתה ואסתדל בקול שאערהם

זכנת מן אמרהם מתל מא זכנוא

ואלסין ואלזין פי אלעבראני איצא תבדל מתל מסכה יינה אל יחסר המזג.

« הסכנתה signifie : tu as reconnu [mes voies] et tu les a percées. Suivant R. Moïse ibn Chiquitilla ce mot est apparenté à l'arabe, et un *sin* (c'est-à-dire un *samech*) a remplacé un *zaïn*. Les Arabes disent : זכנת אלשי dans le sens de : je connais la chose. Comme exemple il cite ce vers d'un de leurs poètes : Je sais (זכנת) de leur affaire autant qu'ils en savent (זכנוא) eux-mêmes. En hébreu, *sin* et *zaïn* permutent quelquefois, par exemple dans מסך (Prov., IX, 2) et מזג (Cant., VII, 3)[1]. »

Ces citations, qui, pour le dire en passant, sont des spécimens nouveaux et intéressants de l'exégèse d'Ibn Chiquitilla, démontrent que Tanhoum a beaucoup utilisé ses commentaires et qu'il a puisé à la première source. Maintenant, s'il ne le nomme pas plus souvent, cela n'a rien d'étonnant après ce que nous avons dit plus haut. Mais s'il est établi que Tanhoum avait les écrits d'Ibn Chiquitilla sous les yeux, il est plus que probable qu'il lui a emprunté une bonne partie de ses explications. Par malheur, l'original des commentaires d'Ibn Chiquitilla est perdu, sauf une petite portion que M. Harkavy a eu la bonne fortune de découvrir (après la publication de mon ouvrage)[2] ; ceux de Tanhoum, pour autant qu'ils nous sont parvenus, dorment encore pour la plupart dans les bibliothèques, si bien que pour le moment il est impossible de préciser les rapports qui existaient entre ces deux auteurs.

Mais je veux saisir l'occasion de publier plusieurs passages des

[1] Cette explication se retrouve mot pour mot chez Ibn Baroûn *s. v.* (éd. Kokowzow, p. 72), mais sans indication de source : וכל דרכי הסכנת זכנת אי עלמת קאל אלשאער זכנת מן אמרהם מתל אלדי זכנוא אי עלמת מנהם מא עלמוא מני (la source de la poésie, *ib.* partie russe, p. 149). Dans le Dict. de Kimhi *s. v.* סכן (cf. aussi son commentaire *ad loc.*), cette explication est citée d'une manière anonyme ; cf. *Monatsschrift*, XLI, 277. [Dans le comm. d'Ibn Ezra *in loc.* peut-être les mots ורבי משה הכהן אמר se rapportent-ils à la suite, savoir : ומלת הסכנת פעל יוצא מגזרת ההסכן הסכנתי והטעם כמו הרגלת וכו'].
Sur la permutation du *zaïn* et du *samech* et les exemples cités ici, voir *Louma'*, 91, 9.

[2] Par une carte du 27 mai 1897, mon savant ami m'apprenait qu'il avait découvert plus de quatre-vingts feuillets du commentaire d'Ibn Chiquitilla sur Isaïe, et qu'il en ressort que les commentaires d'Ibn Bal'âm et d'Ibn Ezra sur ce livre ne sont presque entièrement qu'un extrait de ce commentaire. Le 12 déc. de la même année, il me faisait connaître la découverte de la plus grande partie du commentaire d'Ibn Chiquitilla sur les Psaumes, où celui-ci cite, entre autres, sa monographie grammaticale.

commentaires de Tanhoum que j'ai pu consulter à Oxford, et qui peut-être sont empruntés directement à Ibn Chiquitilla, ou, en tous cas, ont une affinité avec ses explications.

1. II Sam., XXII, 5 :

... וקיל אן נחלי בליעל אמראץ מתל כל המחלה ולים בצחיח בל
גמיע הדה אלנצוץ ואלצפאת מענאה ביד אלאעדא ואהואלהם
ומקאסאת גבונהם ווצף מקאצדהם לה מן אלעטב ואלהלאך פעבר
מן דלך בלפט כטאבה ואסתעארה פי אלאעבאראת עלי אלטריקה
אלשרעיה פי אלתמתיל לשי במא הו אעטם מנה או אחסן פקד
מתל אלכתאב פי מוצע אכר אלאעדא [במתל הדא ?] כקולה הנה יוי
(אדני l.) מעלה עליכם (עליהם l.) את מי הנהר וגו'.

« ... נחלי, d'après certains, signifie « être malade » et serait dérivé de כל המחלה (Ex., XV, 26). Cette opinion est erronée ; il résulte du contexte et des épithètes qu'il s'agit ici de la ruine des ennemis, de leur terreur, de la mesure de leurs tromperies et de leurs efforts pour l'anéantir (David). C'est ce qu'il donne à entendre en se servant d'une expression hyperbolique, ainsi que la Bible a accoutumé de comparer une chose avec une plus grande ou une plus belle. C'est ainsi que l'Écriture, en un autre endroit, se sert pour les ennemis [d'une métaphore analogue ?], voir Is., VIII, 7. »

L'interprétation de נחלי appartient à Ibn Chiquitilla ; Tanhoum la lui a donc probablement empruntée. Cependant il est possible qu'il l'ait connue par le commentaire d'Ibn Bal'âm *in loc.* ; voir mon livre, p. 134-135[1].

2. II Rois, XIV, 14 :

ואת בני התערובות. בני אלאשראף ואלאגלא וכדלך קאל
אלתרגום וית בני רברביא ומן הדא סמית אלסמאואת ערבות
לגלאלתהא ועטמה קדרהא ורפעתהא ומן הדא אלמעני איצא קיל
אן ואת הערבים צויתי לכלכלך אגלא דלך אלמוצע וכבראה כמא
ביינא פי מוצעה.

« בני התערובות signifie les fils des grands et des nobles ; c'est ainsi que le Targoum traduit. De là vient que le ciel, eu égard à sa majesté, à son étendue et à son altitude immense, s'appelle ערבות. Il faut entendre de même ערבים (I Rois, XVII, 4) : les grands et les notables de la localité ; voir notre explication sur ce passage. »

L'explication de ערבות par « ciel » est d'Ibn Chiquitilla, voir *ib.*,

[1] Cf. aussi le commentaire d'Isaac b. Samuel *in loc.* (publié par Margoliouth, *J. Q. R.*, X, 399).

p. 110, 167 ; toutefois ici Tanhoum paraît avoir consulté Aboulwalîd (*Ousoûl*, 547, 9-19).

3. Jér., XLIX, 20 :

אם לא ישים עליהם נויהם. מענאה אלכראב ואלוחשה ואמא תצריפה פהו פעל מסתקבל מן הפעיל וקד גוז אן יכון אצלה אשם ואלמנדגם פיה פא אלפעל אלדי לאן פי והאדמה לא תשם וחקה לא ישים (יאשים .l) או אן יכון דו מתלין וחקה ישמים מן שממה ואת נוהו השמו.

« ישים signifie : « ruine et désolation ». Par sa forme le verbe est à l'imparfait du *hiphil*. La racine est ou bien אשם, et alors la première radicale serait tombée comme dans תשם (Gen., XLVII, 19) où elle est imperceptible, et la forme pleine serait יאשים ; mais ce mot peut appartenir aussi aux verbes à sons redoublés, en sorte que la forme régulière serait ישמים et qu'il faudrait le comparer à שממה (Is., I, 7) et à השמו (Jér., X, 25). »

Ibn Chiquitilla prétend lui aussi que ישים dérive de אשם ; il ajoute que la première radicale qui est tombée est compensée par le *daguesch* du *schin* (voir mon ouvrage, p. 102 ; cf., *ibid.*, p. 97, sur Nombres, XXI, 30, puis p. 119 et 188), et il n'est pas impossible que tout le passage soit tiré de son commentaire *in loc.*

4. Ezéch., VII, 7 :

מהומה ולא הד הרים. קאל אלאסתאד אבו אלוליד ראה אן הד הרים מן הוד מלכות והו אלבהא ואלגלאלה עלי זנה מת לץ ונחוהמא ואן מענאה גליל אלגבל ועטימהא אי אנהם לא תכלצהם גבאלהם בגלאלתהא ועלוהא ועטמהא ואלקול לא יחתמל הדא אלתפסיר אלא אן יקדר בזיאדה מא יחס בה אלכלאם מתל ולא יועיל או יציל ונחו דלך ואמא ר׳ יהודה בן בלעם זל פגלב לה מעני חסנא גדא והו אנה אסם ללצדא אי אלצות אלדי יסמע בין אלגבל מן קרע תמוג אלהוא אליהא לא סימא ענד מא יתכלם אלאנסאן בינהא פיקרעהא אלצות ויעוד חתי יסמע אלמתכלם כאן מן יחאכיה בכלאמה או יגאובה והו צות לא חקיקה לה ואלערב תסמיה בנת אלגבל וחקיקתה אנה צות ינעכס אלי אלמצות מן אלגבל מתל מא תנעכס אלצורה פי אלאגסאם אלצקלה אלשפאפה ואשתקה מן הידד הידד אלדי הו איצא צות יתגאובון בה אלעצארון לאנה ידל עלי מעני לא חקיקה לה כמא בינא פי ספר ישעיה ופי ירמיה איצא פקאל אן הדא אלועיד אלדי אנדרכם בה חקיקה וליס כאלצדא אלדי לא חקיקה לה.

« Le maître Aboulwalîd (Dieu l'ait en sa pitié !) compare

הד à הוד, qui signifie : « éclat et sublimité » ; [il soutient que ce mot] est constitué d'après la forme מִת, לַץ, etc., et qu'il faut expliquer [הד הרים] comme signifiant la plus haute et la plus puissante montagne, c'est-à-dire que leurs montagnes ne se sauveront pas [de l'ennemi], malgré leur grandeur, leur altitude et leur résistance. Mais les paroles [du prophète] ne souffrent pas une pareille explication, à moins que l'on ajoute quelque chose de déterminé pour mieux définir l'expression, comme par exemple : et « il ne servira de rien » ou « ne sera d'aucun secours » [l'altitude des montagnes] ou mots semblables. Par contre, R. Juda ibn Bal'âm a une explication excellente ; selon lui, הד désigne l'écho, c'est-à-dire le son qu'on perçoit entre les montagnes par suite des ondulations de l'air. Principalement, quand des individus parlent dans la montagne, la voix s'y répercute et revient, et la personne qui parle l'entend, comme si quelqu'un lui parlait avec ses propres paroles ou lui répondait ; en réalité, ce n'est pas une voix, et les Arabes l'appellent « fille de la montagne ». En fait, ce sont les sons qui retentissent par suite de la montagne, tout comme une image se reproduit à la surface de corps polis et transparents. Ce mot doit être rapproché de הידד (Jér., XLVIII, 33), qui indique également les accents par lesquels les vendangeurs se répondent et qui également indique une chose qui n'a rien de réel, ainsi que nous l'avons montré dans notre commentaire sur Isaïe et Jérémie. Le prophète dit donc que la menace que je vous annonce a un fondement réel et qu'elle n'est pas comme l'écho, lequel n'a pas d'existence véritable. »

L'explication d'Aboulwalîd se trouve dans son Dictionnaire (*Ousoul*, 171, 27) ; quant à celle d'Ibn Bal'âm, un contemporain plus jeune de Tanhoum, Joseph b. David de Grèce, la cite comme étant due à Ibn Chiquitilla (voir mon ouvrage, p. 102). Mais comme ici il y a certains détails qui manquent chez Joseph b. David (par exemple le rapprochement de הידד), ce dernier ou bien n'a pas reproduit exactement les paroles de son modèle, ou bien, ce qui est plus vraisemblable, Ibn Bal'âm, ainsi qu'il lui arrive souvent, s'est approprié et a élargi l'opinion de son contemporain plus ancien qu'il a si violemment combattu. Dans ce cas, Tanhoum aurait puisé dans Ibn Bal'âm et n'aurait pas tenu compte d'Ibn Chiquitilla [1].

5. Amos, I, 13 :

הרות הגלעד. גבאלה גמע הר באלתאניה ואן אכתר גמעה אנמא
אתי באלתלכיר מתל ההרים הגבוהים וקיל אנה יריד בהרות הגלעד

[1] Par suite, l'explication de Kimhi *ad loc.* (voir mon livre, p. 151) serait empruntée à Ibn Bal'âm plutôt qu'à Ibn Chiquitilla, car chez lui aussi il y a le rapprochement avec הידד. Cf. encore le Dict. de Kimhi, *s. v.* הדד.

אלחבאלי כמא תקדם פי והריותיו יבקעו ופיה בעד ען אלמכאן לקו׳ למען הרחיב את גבולם.

« הרות signifie « les montagnes » (du Guilead), c'est le pluriel de הר, montagne, avec la terminaison féminine, quoique ce mot ait le plus souvent au pluriel une terminaison masculine, par exemple Gen., VII, 19. Suivant certains, הרות désignerait des femmes enceintes, comme nous l'avons dit [pour l'expression analogue] : et ses femmes grosses seront déchirées (Os., XIV, 1). Mais ici le contexte ne comporte pas cette explication. Ainsi il est dit [tout de suite après] : pour élargir ses frontières. »

De même, Ibn Chiquitilla regarde הרות comme un pluriel de הרים (à côté de beaucoup d'autres exégètes ; voir mon ouvrage, p. 152-153), et lui s'en rapporte également au contexte. L'observation sur la forme pluriel de הר laisse supposer que Tanhoum a tiré cette observation d'Ibn Chiquitilla, non du commentaire *ad loc.*, mais de l'ouvrage sur le masculin et le féminin (כתאב אלתדכיר ואלתאניה.) Rien que pour cette raison l'on ne saurait admettre que Tanhoum ait utilisé une autre source [1].

6. Nah., II, 4 :

מגן גבוריהו מאדם וג׳. אלצמיר פי גבוריהו עאיד אלי אלמפיץ

[1] Il est possible que Joseph b. David lui aussi n'ait pas puisé au commentaire d'Ibn Chiquitilla *ad loc.*, mais plutôt à la monographie susnommée. Car il a connu cette monographie, comme je l'ai admis dans mon livre, p. 65, et comme j'ai pu m'en assurer depuis. En revenant sur le lexique intitulé מנורת המאור, je trouvai encore, *s. v.* אזן, ce qui suit : ע"א (= ענין אחר) ויתד תהיה לך על אַזְנֶךָ הנפרד ממנו אָזֶן ע"מ יָרֵךְ פָּתֵף ודעת ר׳ משה הכהן בן גקטילה שהוא לשון זכר ויתכן להיות האלף במלת אזנך נוספת ודומה למאמר התרגום שאמר סב כען זינך. Et, de même, il y a dans l'original d'Ibn Chiquitilla, d'après une communication de M. Harkavy, que je reproduis entièrement ci-après : אֹזֶן אלאדן מונה. אזן שומעת ועין רואה. ואזניך תשמענה דבר. ופי הדא אללפט מעני אכר ויתד תהיה לך על אזניך קבל אלאצאפה [אָזֶן ?] מתל יָרֵך וכָתֵף ואלוגה תדכירה מא לם יגי תאניתה וגא אסם... ואן מן הדא אלאצל מאזנים ותתניתה עלי אנהמא כתפאן לא יקום אל... זן [אלמיזאן l.] באחדהמא דון אלאכרי פלא יפרד וכדלך אלקול מלקחים ושפתים. Remarquons, en passant, qu'Ibn Chiquitilla est cité par Joseph b. David, en dehors des passages signalés dans mon travail, dans l'introduction grammaticale, I, 4 (fol. 13 *a* : ויאמר רבי משה הכהן ז"ל כי נן מלת הרה ללת חסרה דל"ת וכו׳ ; voir mon ouvrage, p. 98, 133) et *s. v.* אבד : ויש בעקר זה ג"כ פעל כבד דגוש וגם הוא פעל יוצא אֻבַּד ושבר בריחיה ויאמר ר׳ משה הכהן כי נדגש עי"ן הפעל להתבלע בו השוכן החלק שבין הפ"ה והעי"ן במלת אבד שהוא מהבנין הקל ; puis *s. v.* גבה et חמה (ce sont les mêmes explications qu'Ibn Ezra donne sur Ps., CXIII, 5 et LXXVI, 11, au nom d'Ibn Chiquitilla). Observons encore que dans l'unique ms. d'Oxford du מנורת המאור, qui s'arrête au milieu, *s. v.* חשב, le feuillet 216 contient une partie de la lettre *yod* (de ירש à ירש). Donc le ms. à l'origine était plus complet et peut-être même tout à fait complet.

אלמקדם אלדכר וקאל בעץ אללגוין אן גבוריהו גמע מתל גבוריו וכדלך בהתפללו בעד רעהו פי איוב וגירה ירי אנה פראד ואן אלהא ואלואו פיה לצמיר אלואחד באלואחדה כמא יקאל פיה (l. פיו) ופיהו אחיו ואחיהו ואמא בעד רעהו פאן מענאה ען כל רֵעַ ורֵעַ מנהם באנפראדה ועלי הדא יכון גבוריהו ואן כאן פראדא פי אללפט פאלמראד בה צנף אלגבאברה כעאדה אלעבראניין פי אטלאק אסמא אלאשכאץ עלי אלאצנאף ואלאנואע כמא אן מגן פראד ואלמראד בה נוע אלתראס.

« Le suffixe de גבוריהו se rapporte à מפיץ (v. 2), qui précède. Un grammairien prétend que גבוריהו est au pluriel et répond à גבוריו, comme רעהו dans Job, XLII, 10. Un autre, au contraire, estime que ce mot est au singulier et que les suffixes *hé* et *waw* sont attachés à un singulier et désignent un être singulier. C'est ainsi qu'on lit פיו et פיהו, אחיו et אחיהו. D'après cela, רעהו signifie [que Job a prié] pour chacun de ses amis ; et dès lors גבוריהו, quoique au singulier, désigne toute la classe des « héros ». Il est d'usage chez les Hébreux d'employer des mots singuliers pour des classes et des espèces. Ainsi מגן « bouclier » est ici au singulier, mais il désigne l'espèce « bouclier ».

Par le premier grammairien cité ici il faut entendre Ibn Chiquitilla, qui professe cette opinion (voir mon travail, p. 104 ; cf. aussi p. 118 et 187) [1]. Il se peut aussi que Tanhoum l'ait connue par Ibn Ezra *ad loc.* (qui probablement est désigné ici par גירה).

7. Sophonie, II, 1.

התקוששו וקושו הגוי לא נכסף. פסר פידה תחרו אי חרו אפעאלכם תם חרו אפעאל גירכם עלי נחו קו׳ ז״ל קשט עצמך ואח״כ קשט אחרים וקיל אן מענאה אלאגתמאע מסתעאר מן לקושש אלדי הו גמעה אי תגוקו וגוקו וכאן אלתרג׳ דהב אלי הדא בקו׳ פידה אתכנשו ואתו ואתקרבו וקד גוז פיה אבו אלוליד נע מן קו׳ אלאואיל ז״ל ללשיך קשישא ותרג׳ זקנתי ושבתי קשירת וסיבית ואלמעני תעקלו ותפהמו והדא עלי אן וקושו משדד פהו בלא שך דו מתלין וכדלך קאל פידה אבו זכריא ז״ל אנה משדד וכדלך וגדנאה נחן איצא משדדא ולכן אבו אלוליד מרואן ראע דכר אנה אנמא וגדה מכפפא פגאז ענדה לדלך פידה אן יכון די מתלין ותרך אלתשדיד מנה אסתכפאפא מתל ואמושך בני אלדי הו ענה מתל אולי ימשני אבי אעני מן אצל ואחד ואן יכון איצא מעתל אלעין והתקוששו מנה איצא מתצאעפא ויכון בחסב הדא מן מעני

[1] Cf. le passage cité par moi, p. 154, du commentaire de Tanhoum sur Hab., II, 15 (éd. Munk, p. 37), où est mentionnée l'explication de notre passage : וקד תקדם לנא דכר מתל הדא פי ספר נחום פי קו׳ מגן גבוריהו מאדם.

ולמוכיח בשער יקושון אלדי הו מעתל אלעין מן מעני ואני אקשה
את לבו אלמעתל אללאם מענאה יצעבון עליה אלקום ויחאגגוה ויכון
תפסיר התקוששו וקושו עלי הדא תצעבו ואצעבו אי לגו פי אלעציאן
ותצלבו ען אלרגוע והו אמר להם עלי סביל אלתהדיד והדא ענדי
גיד לאיק בהדא אלמכאן לקו' בעדה בטרם לדה חק וג' בטרם לא
יבא עליכם חרון אף יוי פאן הדא ידל אנה חט עלי מא יפעל
חקיקה קבל פותה ולו אן הדא אלמעני מטאבקא לם ימנע מנה
כון וקושו משדדא פקד יכון והתקוששו וקושו אצל [ואחד] והו קשש
פי מעני יקושון אלדי אצלה קוש ופי מעני קשה איצא פקד ארינאך
פי אלכליאת מן דלך אמתלה כתירה.

« התקוששו וקושו, suivant une explication, signifie « corriger », c'est-à-dire corrigez d'abord vos actes, puis ceux des autres, conformément à la parole de nos sages : « D'abord orne-toi, puis orne les autres (*Sanh.*, 18 *a*). » Suivant d'autres, ce mot signifie » réunion » et doit être regardé comme étant le sens figuré de לקושש (Ex., v, 12), qui désigne l'action de rassembler [de la paille] ; donc « rassemblez-vous et rassemblez les autres ». Cette explication est celle du Targoum, car il traduit : rassemblez-vous et venez et approchez-vous. Aboulwalîd rapproche notre mot du talmudique קשישא « âgé » ; de même, le Targoum traduit les mots : « Je suis devenu vieux et grisonnant (I Sam., xii, 2) » par קשית וסיבית. Il faudrait donc expliquer notre verset comme suit : « Soyez sages et intelligents. » Comme וקושו a un *daguesch*, il appartient sans doute aux verbes redoublés ; d'après Abou Zakarya [Hayyoûdj] ce mot a un *daguesch*, nous l'avons de même trouvé daguesché ; mais Aboulwalîd Merwân [ibn Djanâh] dit qu'il n'a pas de *daguesch*. Néanmoins, le mot peut appartenir aux verbes redoublés ; en ce cas, le *daguesch* est omis pour la facilité [de la prononciation], comme dans ואמושך (Gen., xxvii, 21), quoiqu'il appartienne à la même racine que ימשני (*ib.*, v. 12) [c'est-à-dire à משש]. Mais le mot קושו peut être aussi un verbe avec *waw* médial et de même התקוששו, et alors [la dernière radicale] serait redoublée. Dans ce cas, il faudrait rapprocher notre verset d'Isaïe, xxix, 21 ; là יקושון est également un verbe avec *waw* médial, mais d'après le sens, il faudrait le comparer à אקשה (Ex., vii, 3), qui est un verbe à dernière radicale faible, et expliquer : les gens lui prépareront [au prédicateur] des difficultés et disputeront avec lui. Notre verset devrait être expliqué ainsi : « Endurcissez-vous et préparez-vous des difficultés, c'est-à-dire, méprisez l'obéissance [envers Dieu] et rendez-vous difficile le retour [à lui] ! » Il faudrait considérer ces mots comme une menace. Mais cette explication ne va pas ici, à mon avis. Car les paroles [du prophète] qui suivent immédiatement : « Avant que la résolution soit née, etc., avant que la colère de Dieu vienne sur vous », ces paroles montrent qu'ici on indique (?) ce qu'il faut faire, avant qu'il ne soit trop tard. Si les deux mots exigent *un même* sens, il est fort admissible que וקושו doit avoir un *daguesch* et que les

deux mots viennent d'une même racine, savoir קשש. D'après le sens, ce mot peut être apparenté aussi bien à יקושון, qui vient de קוש, qu'à קשה. Dans notre introduction générale nous avons cité plusieurs de ces exemples. »

La deuxième explication est celle d'Ibn Chiquitilla, qui se trouve déjà chez Aboulwalîd (voir mon ouvrage, p. 156). Probablement, Tanhoum l'a empruntée à ce grammairien, qu'il cite ici au long et qu'il répète. Insister sur toutes les explications de détail qui sont données ici nous conduirait trop loin ; je renvoie aux auteurs cités par moi, *l. c.*, et p. 144.

8. *Ibid.*, III, 19 :

הנני עושה את כל מעניך. מעני עושה הנא אלדעך ואלדרס ויריד בה אלעקאב והו מסתעאר מן בעשות מצרים דדיך אלדי הו כפיף מן מעני ושם עשו ددי בתוליהן כמא קאל פי מעני אלעקאב ועסותם רשעים ואן כאן אצל אכר פהו קריב מנה וקיל אן תקדירה עושה כלה ואלאול אקום באלמעני מן גיר תקדיר.

« עושה a ici le sens de « frotter », et cela signifie métaphoriquement « punir ». Il vient de בעשות (Ez., XXIII, 21), qui est un *Kal* de עִשּׁוּ (*ib.*, v. 3) et qui a le même sens. On se sert encore dans le sens de punir d'une expression analogue, quoique dérivée d'une racine différente, à savoir ועסותם (Mal., III, 21). Suivant certains, עושה équivaudrait ici à עושה כלה « anéantir ». Mais la première explication est évidemment plus juste. »

Cette première explication est celle d'Ibn Chiquitilla, qui fait aussi le rapprochement avec Ez., XXIII, 3 (voir mon ouvrage, p. 104). Toutefois observons qu'elle se trouve aussi dans Menahem, Hayyoûdj, Aboulwalîd, Moïse ibn Ezra et Kimhi (voir *ib.*, p. 157). Donc ces derniers ont pu également être la source de Tanhoum. La deuxième explication est celle du Targoum et se retrouve chez Ibn Ezra.

9. *Ibid.*, III, 20 :

ובעת קבצי אתכם. אלמעני ובעת ההיא אקבץ אתכם מתל בעת ההיא אביא אתכם פכאן ההיא אלאול עמאל פי אלתאני ויוקן באלמיצדר מוצע אלפעל.

« ובעת קבצי אתכם doit se traduire : et en *ce temps-là*, je vous rassemblerai, semblable [à la première moitié du verset] : en *ce temps-là* je vous réunirai, en sorte que le ההיא se rapporte aussi à cette moitié. Par conséquent, l'infinitif remplace ici un temps fini. »

Cette opinion se trouve déjà dans le Targoum ; cependant c'est Ibn Chiquitilla le premier qui dit expressément que ההיא doit être sous-entendu dans la deuxième moitié du verset (voir mon ouvrage, p. 105), mais il estime en même temps que קבצי est à la place de בקבצי (et non de אקבץ).

10. Hagg., II, 9 :

גדול יהיה כבוד הבית הזה וג׳. קיל פי הדא אן דלך לטול מדתה ענה לאן בית ראשון אקאם באמרא ארבעמאיה ועשר סנין ובית שני ארבעמאיה ועשרון סנה וקיל אנה כאן ועדא משרוטא באלטאעה כמא קאל זכריה עה והיה אם שמוע תשמעון וג׳.

« L'honneur de cette maison sera plus grand, etc. » Certains rapportent ces mots « plus grand » au nombre des années ; le premier temple dura 410 ans, le second 420. Suivant d'autres, l'accomplissement de cette promesse était subordonné à l'obéissance [d'Israël], comme Zacharie a dit : « Si vous êtes obéissants, etc. (Zach., VI, 15) ».

La première explication est celle du Talmud (*Baba Batra*, 3 *a*, voir mon travail, p. 157) ; l'autre correspond mot pour mot à celle d'Ibn Chiquitilla (voir *ib.*, p. 105), en sorte qu'il est peut-être la source de Tanhoum, bien qu'il ne soit pas impossible que celui-ci l'ait prise dans Ibn Ezra.

11. Zach., I, 8 :

אשר במצולה... וקיל אנה לם יעני אן אלהדסים פי אלמצולה בל חולהא והי ברכה ונחוהא חולהא אלאשגאר עלי אנה לא ימכן אן יכון ראהא כדלך.

« Suivant une opinion, le prophète ne veut pas dire que les myrtes étaient dans la vallée, mais autour de lui, aux bords d'un étang ou d'une autre pièce d'eau, où il pousse généralement des arbres, car, dans le premier cas, il n'aurait pu les apercevoir. »

L'opinion citée ici est celle d'Ibn Chiquitilla ; c'est de lui que parle probablement notre auteur. Sans doute Ibn Ezra la cite également, mais d'une façon très brève (voir mon ouvrage, p. 105) ; c'est pourquoi Tanhoum a sûrement puisé ici directement.

12. *Ib.*, VIII, 10 :

שכר האדם לא נהיה ושכר הבהמה איננה... וקו׳ איננה מוצע איננו ולאנה באיד אלי אלשכר ואנמא אתי למגאורה הבהמה מתל אין לו ממנו בן או בת אלדי יריד בה חוץ ממנה פקאל ממנו למגאורה

לו ובעץ אלמפסרין יגעלה ען אלבהמה ויקדרה כי איננה אנהא מעדומה מן שהה נהב אלאעדא כמא קאל וליוצא ולבא אין שלום מן הצר ואלמעני אלאול אטהר ואקרב.

« איננה est ici à la place de איננו, puisqu'il se rapporte à שכר ; ce changement s'est produit par suite de la juxtaposition du [féminin] הבהמה. Il est dit de même [pour Jephté] : « Il n'avait en dehors d'elle [ממנו] ni fils ni fille (Juges, XI, 34) » ; ici c'est en dehors « d'elle », et il y a ממנו à cause de לו qui précède. Un exégète prétend rapporter איננה à בהמה et l'expliquer dans le sens de כי איננה, c'est-à-dire le bétail s'en est allé par suite des pillages de l'ennemi ; c'est ainsi qu'il est dit peu après : « Celui qui sort et celui qui entre n'a pas de repos devant l'ennemi. » La première explication est plus vraisemblable et plus admissible. »

La première opinion est d'Aboulwalîd (*Louma'*, 306, 9), qui fait aussi le rapprochement de Juges, XI, 34[1] ; la seconde est d'Ibn Chiquitilla, qui est cité ici d'une façon anonyme. Ibn Ezra n'a pas été utilisé, attendu qu'il ne rapporte pas le mot à la suite du verset (voir mon travail, p. 105).

13. *Ib.*, IX, 9 :

... וכדלך מן יתאול עלי אלוגה אלב אן אלמלך אלמשאר אליה הו נחמיה התרשתא ואן יעצד קו' עני ורוכב על חמור ענה קו' הו ען נפסה כי אם הבהמה [אשר] אני רוכב בה לם ידכר כוס פקו' גיר מסתקים לוגוה מנהא אן נחמיה לם יכן מלך בל אמיר מן אמרא מלך אלפרס ואיצא אנה לם יכן פקירא ליס לה פרס לאנה כביר אלקדר ענד מלדומה ואלסאקי (והו אלסאקי?) אלדי לה כמא תבין פי ספר עזרא עדה וקד כאן לה סמאט תאכל עליה גמאעה פי כל יום ואיצא אן מלך יון לם יכן פי איאמה אלך.

« ... Un autre se rallie à l'opinion que par « roi » il faut entendre ici Néhémie. Cette opinion est corroborée (?) par les mots suivants : « pauvre et monté sur un âne », car [Néhémie] dit de lui-même « [il n'y avait pas de bêtes avec moi] en dehors de celle sur laquelle j'étais monté (Néh., II, 12) ». Il ne mentionne donc pas de cheval [car il était trop pauvre pour en avoir]. Mais cette opinion est inadmissible pour plusieurs raisons. Premièrement, Néhémie n'était pas roi, mais gouverneur du roi de Perse ; deuxièmement, il n'était pas pauvre au point de ne pas pouvoir posséder de cheval, car il jouissait d'une grande considération auprès de celui qu'il servait et était son échanson (?), ainsi qu'il ressort du livre d'Ezra. Il tenait aussi une table à laquelle

[1] Tanhoum reproduit littéralement cette explication, sans indiquer non plus de source, dans le comm. sur Juges, XI, 34 (éd. Schnurrer, p. 44) et dans l'introduction à son *Mourschid* (chez Goldziher, p. 55).

sa suite mangeait chaque jour. Enfin un roi de Grèce [mentionné ici] n'existait pas de son temps, etc. »

C'est Ibn Chiquitilla qui rapporte מלך à Néhémie (voir mon ouvrage, p. 105, 157). Sans doute, les remarques de Tanhoum offrent beaucoup de ressemblance avec celles d'Ibn Ezra *in loc.* ; mais il y a chez le premier beaucoup de détails qui manquent chez le second, en sorte qu'il faut admettre que là aussi Tanhoum a utilisé directement son modèle[1].

Nous avons donc suffisamment établi que Tanhoum s'est servi à différentes reprises du commentaire d'Ibn Ezra pour les exégètes anciens, mais que dans sa bibliothèque ceux-ci avaient personnellement place, et parmi eux les écrits d'Ibn Chiquitilla, qui après lui tombèrent presque totalement dans l'oubli. Rien que pour cette raison, il serait à désirer que tout ce qui nous est resté du commentaire biblique de Tanhoum fût bientôt publié, surtout pour nous donner les commentaires de l' « Ibn Ezra de l'Orient » de ceux des livres bibliques sur lesquels il n'existe pas d'Ibn Ezra de l'Occident.

SAMUEL POZNANSKI.

[1] Le commentaire d'Ibn Ezra est tronqué en cet endroit ; on peut le corriger ainsi à l'aide de Tanhoum : ...על כן אמר עני ורכב על חמור [כמו שאמר בעצמו] כי אם הבהמה [אשר אני רכב בה] ולא הזכיר סוס מבלי יכלת כי עני הוא. Cf. *Revue*, XXXI, 314.

DOCUMENTS

RELATIFS AUX JUIFS D'ARLES

Les documents que l'on trouvera publiés ici ont été réunis pour la plupart vers 1876 par M. Isidore Loeb et nous en devons la communication à la bienveillance de M. Israël Lévi. Nous avons d'ailleurs pu les collationner presque tous d'après le ms. 225 de la bibliothèque d'Arles, compilation d'actes divers et surtout d'extraits de registres de notaires rassemblés au XVIIIe siècle par un érudit local, l'abbé Bonemant [1]. C'est le texte de ce ms. que nous donnons ici. Le « Cartularium Provincie [2] » nous a, en outre, fourni quelques pièces, en particulier l'acte de vente publié sous le n° I, et le ms. latin 4768 A de la Bibliothèque nationale, la figure de Juif portant la rouelle que nous reproduisons ici. Ce ms. du XIVe siècle est une assez mauvaise copie des statuts municipaux d'Arles, rédigés à la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle, qu'a publiés Ch. Giraud dans son *Essai sur l'histoire du droit français au*

[1] Voir sur ce « savant ecclésiastique », P. Meyer, *Les manuscrits de Bertran Boysset*, dans *Romania*, 1892, p. 558 et suiv.

[2] Bibl. Nationale ,nouvelles acquisit. latin., 1367-1369.

moyen âge[1]. Dans la marge du ms., en face de certains articles et comme pour en signaler l'objet, se trouvent quelques dessins à la plume, d'une main plutôt inhabile. C'est ainsi que cette caricature illustre le dernier paragraphe comprenant le terrible serment qu'étaient tenus de prêter les Juifs plaidant contre un Chrétien.

Ces documents apportent, croyons-nous, quelques renseignements nouveaux sur l'organisation intérieure de cette communauté, dont l'histoire et l'activité littéraire ont fourni à M. Gross l'objet de si intéressantes recherches[2]. Mais ils sont malheureusement en nombre insuffisant pour permettre d'en reconstituer en toute sûreté le fonctionnement administratif, et l'on doit se borner à noter les indications fragmentaires qu'ils peuvent fournir.

La communauté est, suivant la coutume générale, administrée par des baylons. La pièce n° II n'en nomme que deux, mais les autres pièces en indiquent généralement quatre, et encore se peut-il que tous ne figurent pas à l'acte. Un même baylon peut voir son mandat plusieurs fois renouvelé[3]. En 1435, ils prennent possession de leur charge au mois de juillet ; mais cette époque est peut-être exceptionnelle. Le jour de leur entrée en fonctions, ils prêtent serment sur la *tora* de bien remplir leur mission et de respecter les statuts de la communauté[4]. Comme moyen de sanction, ils ont le *herem*[5]. Ils doivent tenir registre des affaires qu'ils traitent. Ils restent soumis au contrôle de la communauté[6] et ne peuvent prendre certaines décisions graves sans son assentiment. Dans une requête adressée au viguier le 13 novembre 1349, les baylons s'engagent à ne faire un nouveau règlement que si la majorité des membres y consent, et nous voyons en 1407 les chefs de famille, hommes et femmes, se réunir pour accepter une donation[7]. Cette requête des baylons de 1349 permet de se rendre

[1] T. II, p. 244-245.

[2] *Zur Geschichte der Juden in Arles*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, années 1878, 1880 et 1882.

[3] Par ex., Vital Calhi, N°s II, III, IV.

[4] Fonds Véran, mélanges de titres, armoire 34. Procès-verbal d'entrée en fonctions des baylons (17 juillet 1435) : « Et ibidem incontinenti bayloni supradicti... scilicet Nathan de Borriano et Vitalis... juraverunt, amplexando rotulum, vocatum hebrayce *cefer*, de bene et legaliter se habere in dicto officio et ipsum legaliter exercere, servareque capitula ad que servanda juramento sunt adstricti per capitula eorum. »

[5] N° IV. — Sur le *herem*, cf. M. Aron, *Histoire de l'excommunication juive*, p. 65 et suiv. et p. 107 et suiv.

[6] Cf. I. Loeb, *Règlement des Juifs de la Castille en 1432*, dans *Revue*, XIII, p. 213.

[7] N° V.

compte de quelques-unes de leurs attributions[1] : ils demandent, en effet, au viguier l'autorisation d'établir un règlement somptuaire contre le luxe et le jeu[2], d'augmenter la taxe qui se percevait sur chaque bête tuée au marché juif et qui servait notamment à l'entretien de l'« aumône », de séparer de la communauté les Juifs de Trinquetailles, qui refusent de prendre leur part des charges communes, et surtout d'imposer les tailles nécessaires à l'entretien du budget.

C'est, en effet, cette administration financière qui les préoccupe. Il leur faut subvenir aux impositions royales, aux charges de la ville, aux redevances épiscopales. Une déclaration faite par les baylons de 1427[3], à l'exemple de leurs prédécesseurs de 1380, donne le détail des cens payés à l'archevêque : quatre lamproies, vingt livres et un demi « ferrat » de poivre, vingt livres de chandelles de cire ; enfin une somme d'un florin, en rachat de la perte qu'éprouve l'archevêque du fait que le terrain occupé par le cimetière de Crau n'est pas exploité comme vignoble. Les autres redevances sont perçues à raison du droit de garde de l'archevêque sur la synagogue[4]. Les baylons devaient porter eux-mêmes ces redevances au palais archiépiscopal, la veille des Rameaux[5]. Ils préféraient d'ordinaire s'acquitter en argent : en 1442, le demi-ferrat de poivre était remplacé par un cens de deux deniers coronats sur un banc de boucher[6], et la communauté payait cinq

[1] En 1435-1436, nous trouvons un « Bonjues Carcassoni, *baylonus scole Judeorum* ». Bibl. Nation. ; nouv. acquis. lat., 1369, p. 493.

[2] On connaît ces promesses par lesquelles on s'engageait devant notaire à ne plus jouer. Cf. Gross, *Monatsschrift*, 1880, p. 414. Ajoutons une promesse de ce genre faite à Arles le 17 juin 1426 par Abraham de Nîmes (Bibliothèque d'Arles, ms. 225, p. 276). Comparez L. Blaucard, *Inventaire-sommaire des archives des Bouches-du-Rhône*, série B, t. II, 145 : défense publique de jouer aux cartes à Arles (vers 1466).

[3] N° VI.

[4] Une partie de ces redevances se trouve à certains moments aux mains de tiers, ainsi l'une de ces lamproies était perçue au XIIIe siècle par la famille de Porcellet (Archiv. de l'archevêché, livre d'or, fol. 333 ; livre vert, fol. 55 et 276) et en 1399 ce droit appartenait à l'évêque de Marseille : le procureur fiscal ayant réclamé deux lamproies, l'évêque reconnaît qu'il n'a droit qu'à une seule (*Gallia christiana novissima*, par feu le chanoine J.-H. Albanès, complété par le chanoine U. Chevalier, [Valence, 1899, in-4°], p. 391, n° 639).

[5] Bibl. Nationale, nouv. acquis. lat. 1369, p. 493. Quittance par le vicaire desdites redevances (8 avril 1435-1436). Les baylons ayant apporté ces redevances le vendredi, sans doute pour respecter la solennité du sabbat, le vicaire ne les accepte à ce jour que sous réserve.

[6] Bibl. d'Arles, ms. 225, p. 203-204. Extraits du registre des droits de l'archevêque : « Item dicta synagoga... debet pariter dicto domino archiepiscopo medium ferratum piperis ultra premissa : tamen non curavi recipere, quia fuerat campsum cum duobus denariis coronatarum censualibus super quadam domo et banca macelli, et plus valebat dictus census. »

s. par lamproie : le clavaire Moret Boyssard exigea le paiement en nature [1].

D'autre part, les Juifs sont tenus de contribuer aux charges de la ville. Un mandement du lieutenant du sénéchal de Provence adressé à la municipalité d'Arles [2] lui rappelle qu'ils sont exempts de « cappage » ; mais s'ils sont dispensés d'impôt personnel, ils doivent une contribution sur leurs immeubles ; et de plus on voit à plusieurs reprises la communauté faire aux syndics de la ville, durant la campagne des Baux, des prêts plus ou moins forcés [3]. On sait, en outre, qu'aux IIIe siècle elle acquittait certains droits pour part contributive à la construction ou à l'entretien du pont de Crau [4].

Mais ce sont les tailles royales qui pesaient le plus lourdement sur les Juifs. Le roi percevait, en effet, outre les tailles ordinaires [5], des impôts extraordinaires, et les communautés de Provence étaient parfois obligées de voter à leur prince un don gratuit [6]. Dans ce cas, les impôts étaient dus solidairement par l'ensemble des « juiveries » du comté, et on sait qu'elles nommaient des commissaires généraux pour l'administration de ce budget commun [7]. C'est ainsi que le 19 mars 1419-1420, dix-neuf délégués, dont sept de Marseille, quatre d'Arles, trois d'Aix, deux d'Apt, un de Salon, un de Tarascon et un de Draguignan, se réunissaient à Arles chez Isac Nathan pour y procéder à la répartition d'une nouvelle charge [8].

[1] *Ibid.* : « ... Et nota quod ego dictus Moretus Boyssardi, qui jam fui undecim annis clavarius, ... vidi plura debata et habui cum baylonis... in solutione dictarum lampredarum, quia volebant dare quinque solidos pro una lampreda, ego petebam lampredas vivas et bonas, et finaliter solvebant, ita quod qualibet costabat eis ultra unum florenum ; etiam ceram et piper semper bene... »

[2] Archives d'Arles, correspondance 1310-1730. AA. 20, armoire 1 (25 novembre 1464).

[3] J. D. Véran, *Annales de la ville d'Arles*, dans *Musée, revue arlésienne*, 1873-1874, pp. 142 (18 juin 1393), 150 (21 décembre 1396), 158 (19 octobre 1397), 163 (6 juin 1398).

[4] *Ibid.*, p. 102. — L. Blancard, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge*, I, 240. — Cf. Schwab, *Inscriptions hébraïques d'Arles*, *Revue*, XL, p. 60.

[5] La communauté d'Arles payait au comte, en dehors des impôts généraux, une redevance annuelle de 60 l. de poivre pour garde de la synagogue (*Deux conventions entre Charles I et Louys II, anciens contes de Provence et les citoyens de la ville d'Arles* [Lyon, 1617, in-4°] f° 44. — Blancard, *Inventaire-sommaire des archives des Bouches-du-Rhône*, série B, t. II, p. 139-140). En 1323-1324, cet impôt est payé en trois termes (Blancard, *ibid.*, p. 10). En 1469-1470, ce droit était concédé par le roi à Antoine de Pontevès (Blancard, *ibid.*, p. 145).

[6] Blancard, *ibid.*, p. 310. Don gratuit de 18 fl. par feu (1474) continué par la suite.

[7] Arnaud, *Essai sur la condition des Juifs de Provence au moyen âge*, p. 22.

[8] Arch. d'Arles, fonds Véran, armoire 34, mélanges. Répartition d'une contribution imposée à la communauté générale des Juifs de Provence (19 mars 1419-1420), d'ap. le registre d'Ant. Olivari, 1419, f° 45 :

« Noverint universi quod, in mei publici notarii et testium inferius nominatorum ad hec specialiter vocatorum et rogatorum presentia, existentes et personaliter consti-

La communauté des Juifs de Provence ne pouvait subvenir à ces impôts extraordinaires que par des emprunts : le remboursement devait s'en faire à partir de 1421, au moyen de versements annuels fournis par une taxe prélevée dans chaque communauté, et les délégués avaient précisément pour mission d'établir la part de chaque ville : c'est ainsi qu'Arles se trouva taxée pour 600 florins, alors que Marseille ne l'était que pour 400, Aix pour 275, Salon pour 50 et les autres communautés ensemble pour 415 florins [1].

La répartition se faisait entre les membres de chaque communauté suivant la fortune de chacun, et l'on sait de quelle façon

tuti, magister Bendig de Borriano, Abram de Carcassona, phisici, Bonsenhor de Montiliis et Astruc Dieulosal, bayloni universitatis judayce arelatensis, Ysac Nathan, Crescas Orgerii, magister Durantus Avicdor, phisicus, Bonetus Avicdor, Macipus de Pertusii, habitatores civitatis Aretatis praedicte ; item Leo Vidas de Latis, Gardetus Abram de Biturrita, receptores computorum, habitatores civitatis massiliensis, sicut dicebant, item magister Mardocheus de Carcassona, Ysac Orgerii, Crescas de Montillis, combailonus, habitatores civitatis aquensis,... item Ferrarius Vidas, combailonus habitatorque loci Tharasconis,... item Jacob Josef, habitator Salonis, mandatus per consilium universitatis Judeorum loci de Salone, arelatensis diocesis,... item magister Gardus Bonafos, Mosse Crescas, habitatores civitatis aptensis, et magister Leo Mardochei, sirurgius ville Draguiniani,... cum omnes ipsi prenominati, tam eorum nominibus propriis quam universitatum judaicarum omniumque universorum et singulorum Judeorum et Judearum habitatorum civitatum arelatensis, massiliensis et aliarum civitatum, locorum, villarum, castrorum et opidorum in comitatibus Provincie et Forcalquerii constitutorum,... haberent providere necessariis, in habenda quadam maxima pecuniarum summa, pro quibusdam arduis negotiis occurentibus et tangentibus dictas universitates, occasione et respectu aliquorum onerum noviter impositorum ad utilitatem et comodum sacrarum Majestatuum... cum de se ipsis tantas et tales pecunias dicte universitates non haberent sufficientes ad hujus modi onera suportanda, quamobrem hujus modi pecunias aliumde et ubicumque possent reperiri, mutuo habere oportebat... concluserunt... quod, durante tempore solutionum statuendarum de recipiendo a creditoribus accomodantibus pecunialem hujus modi summam, de qua supra habetur, solutiones quelibet et pro anno quolibet summam duorum milium centum et quadraginta flor. auri non excedant, tandiu sic solvantur, donec summa pecunialis mutuo habenda integraliter restituta et soluta fuerit ipsis creditoribus, a quibus mutuo habita fuerit, ut prefertur, et prima solutio incipiat in festo nativitatis Sancti Johannis Baptiste, anni proxime futuri, M°CCCC°XXI°... Statuerunt enim et declaraverunt, voluerunt et ordinaverunt quod singulares solutiones et annuales fiende de summa dictorum milium centum et quadraginta florenorum pro anno quolibet particulariter sic solvantur : solvet autem universitas judayca dicte civitatis arelatensis pro quotta sua sive particula de dicta summa pecunie annuali et pro anno quolibet videlicet sexcentos florenos ; item universitas judaica civitatis massiliensis pro quotta sua sive particula de dicta summa solvet similiter, pro anno quolibet, videlicet CCCC florenos ; item universitas judayca civitatis aquensis pro quotta sua sive particula solvet similiter pro quolibet anno videlicet CCLXXV florenos ; item universitas judaica loci Sallonis, arelatensis diocesis, pro quotta sive particula solvet similiter pro quolibet anno videlicet L florenos ; item universitas generalis judayca ceterorum et ceterarum aliarum civitatum, castrorum, locorum, villarum et oppidorum tot comitatuum Provinciæ et Forcalquerii predictorum pro quotta sua sive particula solvet similiter pro anno quolibet videlicet quadringentos et quindecim florenos auri... »

[1] On remarquera que le total de ces chiffres ne donne ni 2140 fl. ni 1140 et que ces deux derniers chiffres sont successivement indiqués, par une erreur de notre copie, comme montant total des versements à effectuer chaque année.

— par les *manifestes* — il était procédé à l'évaluation de cette fortune. On retrouve à Arles le système généralement usité [1], système d'ailleurs officiellement reconnu en Provence [2] : la déclaration publique sous la foi du serment. Le 23 novembre 1415 [3], l'official donne pour un an aux baylons, Mes Bonsenhor Asday, médecin, Bellant Bellanti, chirurgien [4], Salomon Avigdor et Bondias de Saint-Paul, l'autorisation [5] de prononcer le *herem* à l'occasion des « manifestes ». Vers 1435 cependant il semble que l'estimation des hardes et outils ait été confiée à quatre prudhommes spécialement désignés [6].

Il est intéressant de noter comment, dans le dernier quart du XIVe siècle, les Juifs d'Arles cessèrent un moment de faire partie de ce « syndicat » des communautés provençales. On sait qu'en 1382 la mort de la reine Jeanne laissait en présence deux compé-

[1] I. Loeb, *Règlement des Juifs de Castille en 1432*, *Revue*, XIII, 207.

[2] Ordonnance du roi René (Marseille, 28 janvier 1437-1438) prescrivant aux Juifs du comté de faire remettre au tresorier royal une déclaration de leurs biens, qui servira de base soit à la taille annuelle du vingt-quatre juin, soit aux impôts extraordinaires, déclaration qui devra être faite « sub pena anathematis et maledictionis Judeorum quam *herem* appellant » (Bibl. d'Arles, ms. 225, p. 97, d'après l'*étendu* de G. Raimundi, notaire, 1438, 1er cahier).

[3] N° IV.

[4] On remarquera en parcourant ces quelques textes combien, malgré les efforts de l'autorité ecclésiastique (*Gallia christiana novissima*, par le chanoine H. Albanès et le chan. U. Chevalier. — *Arles*, col. 862), les médecins juifs ont été nombreux à Arles. Le ms. 225 renferme deux actes intéressants sur ces médecins : 1° la « licentia practicandi » obtenue, le 15 mai 1402, par un étudiant juif, Salomonet Aviczor. Cette licence est accordée par un représentant du viguier royal, après soutenance publique d'une thèse par le candidat, en présence de quatre médecins, dont un Chrétien, maître du jeune Aviczor, et trois Juifs : Heliot d'Arles, Salves de Bourrian et Crescas Salamias. Aviczor présente sa thèse : «...palam et alta et intelligibili voce... existens pedes, cum omni reverentia... proposito suo exordio sive proemio et ornate, unicam posuit questionem ad modum dispute, proponens titulum sub forma in simili usitata, paratus illam sustinere et deffendere cuicumque arguenti, quantum ejus sensus, scientia et discretio poterit subvenire, dicens rationes quam plures et allegans textus et glosas... librorum, institutionum, canonum peritissimorum doctorum... » Les médecins, sous la foi du serment, prêté pour l'un « ad sancta Dei evangelia », pour les autres « ad legem Moysi, scripturis hebraycis manibus suis tactis », déclarent le candidat digne d'être reçu. Celui-ci prête à son tour serment « de practicando et exercendo dictam artem medecine, bene et legaliter sine exceptione sive differentia personnarum... » et il est alors déclaré reçu (ms. 225, p. 278). — 2° un certificat de visite d'un lépreux (18 mars 1427-1428) signé de deux médecins Chrétiens et de Bendich de Bourrian (ms. 225, p. 68).

[5] Elle est, d'ailleurs, donnée sous une double réserve : 1° l'official doit être préalablement prévenu ; — 2° pour la levée de l'excommunication il faut en référer à lui.

[6] Procès-verbal d'entrée en fonction des baylons (17 juillet 1435 ; fonds Véran, mélanges de titres, armoire 34) : « ... Dicti Durantonus Dieulosal et Aron de Nemauso, nomine ipsorum et adherentium in hac parte, requisiverunt quod articulus *ultimus et noviter factus*, continens quod quilibet Judeus vel Judea debeat vestes suas et alia utensilia domus ac alia in dicto articulo comprehensa extimare, quod eligantur per consilium quatuor, qui, eorum mediis juramentis more solito prestandis super rotulum, habeant illa extimare juxta eorum conscientias... »

titeurs : Louis d'Anjou, frère de Charles V, roi de France, qu'elle avait adopté en juin 1380 [1], et Charles de Duras, neveu du vieux roi de Hongrie. Deux partis se forment alors en Provence, et Louis doit venir faire une campagne de menace autour d'Arles et de Tarascon [2], avant de partir pour l'Italie, où il va trouver la mort (1384). Son fils et successeur, Louis II, n'était encore qu'un enfant. Très habilement, pour lui ramener les sympathies, la régente Marie entreprend un voyage diplomatique en Provence. C'est ainsi qu'à la fin de 1385 la reine et le jeune roi se trouvent à Arles et que le 10 décembre, après avoir solennellement juré de respecter les privilèges de la ville, ils reçoivent le serment de fidélité des syndics. Les Juifs n'avaient pas été oubliés dans la « convention ». Louis II leur confirme la possession de leur synagogue, de leurs rues et de leur cimetière, et maintient les privilèges qui leur avaient été accordés par ses prédécesseurs. Mais une clause est particulièrement intéressante : le roi établit sur les Juifs d'Arles une taille de 200 florins, et par là la « commune » se trouve formellement exemptée des charges imposées aux autres Juifs du comté, « cum ipsa urbs arelatensis et ejus cives propriis » moribus, pactis, conventionibus... vivant et utantur, prorsus » separati ab aliis tribus statibus et singularibus personis dicto- » rum comitatuum [3]... »

La communauté d'Arles se trouvait donc brusquement séparée des autres communautés ; cette séparation entraînait une liquidation financière : il fallait déterminer la part qui lui revenait dans le passif de l' « union » des communautés. C'est la fin de cette liquidation que nous montre une pièce datée de 1402, publiée ici sous le n° III. D'un acte dressé le 14 tamouz 5541 = 6 juillet 1381, il résultait que l'union devait environ 800 florins d'or, montant d'avances faites par des coreligionnaires riches [4], sans le secours desquels les tailles n'auraient sans doute pas pu être payées à temps. On y pourvut par une nouvelle taxe. Deux trésoriers furent nommés pour faire rentrer cette contribution et rembourser les créanciers. En même temps, les communautés déléguaient,

[1] Lecoy de la Marche, *Le Roi René*, t. I, p. 14.

[2] J. F. de Gaufridi, *Histoire de Provence* (Paris, 1723), t. I, p. 245.

[3] *Deux conventions entre Charles Ier et Lovys II et les citoyens de la ville d'Arles*, f° 42 v°.

[4] Il fallait même parfois s'adresser en dehors du comté. Voir Bibliot. nationale, nouv. acquis. lat. 1368, p. 218-219 (extrait du protocole de Pons Rodelli, notaire) : reçu donné par le représentant de Bendinelli Rossilhoni de Lucques, baylon, à Crescon Aron Cassin, d'Arles, Salomon de Marseille, de Tarascon et Bonet Orgier, d'Arles, représentants des communautés de Provence, d'une somme de 650 fl. d'or de Florence en solde d'une obligation de 2,000 fl. à lui souscrite le 23 décembre 1355 par les « syndici majores » de l'union (Arles, 23 février 1356-1357).

avec l'autorisation du sénéchal de Provence, cinq commissaires : Mes Salomon Orgier, Salomon Cohen, Boniac Vital, Crescas Nathan et Astruc Rossel, chargés de répartir entre elles cette dette de 800 florins. La contribution d'Arles fut fixée à 142 florins d'or, 6 s. et 3 d. Les baylons d'Arles versèrent directement cette somme à deux créanciers ou plutôt à leurs ayants droit. Le reste de la pièce comprend précisément la double quittance donnée aux baylons et par l'un des trésoriers généraux et par les créanciers [1].

Cet isolement de la communauté arlésienne ne dut d'ailleurs pas durer : la mère de Louis II, dont l'habileté fut, du reste, merveilleusement servie par l'assassinat de Charles de Duras, sut pacifier le pays, et le 1er novembre 1389 [2] elle faisait couronner le jeune prince à Avignon [3].

On le voit, les textes publiés ici peuvent surtout servir à l'étude de l'organisation administrative et financière de la communauté. Cependant, deux de ces pièces apportent quelque lumière sur deux institutions particulièrement intéressantes : une œuvre charitable et une fondation scolaire.

Le 22 avril 1401 [4], les deux baylons, maître Crescas Salamias et Vital Calhi, se présentaient, accompagnés de trois autres notables, devant le juge d'Arles et lui exposaient leur intention de reconstituer une confrérie charitable d'après les principes de l'*holim* [5] qui avait existé autrefois : ils demandaient donc l'autorisation de se réunir pour établir un règlement et organiser le fonctionnement de cette œuvre. L'autorisation fut accordée le jour même pour une période de vingt ans. Cinq membres de la communauté

[1] Cette partie de l'acte est intéressante en ce qu'elle nous renseigne sur une famille connue de cette époque. L'un des créanciers semble avoir été le célèbre Bendig Aym qui fut médecin de la reine Jeanne (Blancard, *Inventaire sommaire des archives des Bouches-du-Rhône*, série B, t. I, p. 3. — Gross, *Gallia judaica*, p. 85). Marié à Estes, il avait eu quatre filles : 1° Creguda, mariée en Savoie à Léon Jacar ; 2° Englesia, femme de maître Tauros Bondias et mère de Dulcieta et d'Astrugeta ; 3° Reine, veuve d'Abraham Avigor, médecin comme son beau-père, que la pièce n° V nomme plus complètement Abraham Bonet Avicdor et que par suite on pourrait, malgré le scrupule de M. Gross (*Gallia judaica*, p. 334), identifier avec le médecin de Montpellier du même nom ; d'autre part, il semble bien que c'est le fils de Reine et d'Abraham Bonet qui fut solennellement baptisé, à Arles le 5 mai 1409, sous le nom de Louis Ramon et eut pour parrain le roi Louis (voir la Chronique de Bertrand Boysset, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. VII (1893), p. 385) ; 4° Bonafilia, femme de Bonsenhor Brunel, également médecin.

[2] Lecoy de la Marche, *Le Roi René*, p. 23.

[3] On a vu qu'en 1419, Arles faisait certainement partie de l'union des communautés. Voir ci-dessus, p. 65, n. 8.

[4] N° II.

[5] Sans doute *bikkour holim* « visite des malades », ou simplement *leholim* « pour les malades ».

furent désignés par leurs coreligionnaires avec commission de préparer un règlement, et, dès le 2 mai, la confrérie soumettait ses statuts à l'homologation du juge, en même temps qu'elle lui demandait de l'autoriser à se défaire d'un certain matériel ayant appartenu à l'ancienne aumône et devenu inutile et encombrant.

Cette confrérie était à la fois une association de secours mutuels et un groupement charitable étendant ses bienfaits en dehors même de ses membres. Elle avait pour but, disaient les organisateurs, l'aumône, la visite des malades, l'ensevelissement des morts. L'œuvre, qui au moment de sa constitution comprenait dix-huit adhérents, est dirigée par deux administrateurs nommés chaque année et rendant leurs comptes devant deux membres de la confrérie. Elle est entretenue par une cotisation annuelle de 3 gros, payée par chaque sociétaire. Ces cotisations sont utilisées en secours : chaque pauvre doit recevoir, qu'il appartienne ou non à la confrérie, 2 gros d'argent par semaine ; à l'issue de Pâque, les administrateurs distribuent du pain à toutes les familles besogneuses. Les confrères s'engagent, en outre, à veiller tout membre de la communauté, faisant ou non partie de l'*holim*, qui tomberait gravement malade. Les administrateurs doivent désigner, sans doute à tour de rôle, ceux des membres chargés de ce soin pieux ; les membres désignés peuvent cependant se faire remplacer à leurs frais par un autre veilleur. Enfin, les confrères doivent accompagner jusqu'au cimetière tous les enterrements et entourer de leurs consolations les amis du défunt [1].

D'autre part, un acte du 28 décembre 1407 [2] nous renseigne sur l'organisation ou plutôt la réorganisation d'une école publique. Vers la fin du XIVe siècle, deux maîtres étaient chargés d'instruire gratuitement les enfants pauvres de la communauté. Mais en 1407, cette école était fermée, sans doute faute d'argent. Un médecin, Arlésien d'origine, mais établi à Valence, maître Hélias, entreprit de donner à ses compatriotes les moyens de la rouvrir. Le 23 décembre, Abrabam de Villeneuve et Vital Calhi convoquent la communauté à la synagogue, où deux représentants de maître Hélias, Crescas Salamias et Durand Avicdor, présentent, rédigées en un double texte hébreu et provençal, les règles et conditions suivant

[1] D'après la première requête adressée au juge par les organisateurs, il semblerait que la confrérie annonce l'intention de veiller, en outre, à la sépulture des morts, mais cette indication ne se retrouve pas dans les statuts et rien ne dit que les confrères soient chargés des soins qui reviennent ailleurs aux « neteiadors des mors » (cf. R. de Maulde, *Les Juifs dans les États français du Saint-Siège au moyen âge*, p. 142 ; P. Vidal, *Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne*, *Revue*, XV, p. 41).

[2] N° V.

lesquelles devra être organisée cette fondation. Le donateur s'engage à faire à la communauté une donation de 1,000 florins, dont le revenu sera employé à l'entretien de deux maîtres. Cet enseignement est public, mais particulièrement réservé aux enfants pauvres. L'un des maîtres est chargé de l'étude du Pentateuque et des livres des Prophètes, l'autre du Talmud. Il y a ainsi deux degrés d'enseignement et cette différence se manifeste par une différence de traitement : le professeur de Talmud est payé 30 florins par an, le professeur de Pentateuque 20 florins seulement. Par exception, et pendant quatre ans à partir de 1407, la somme de 50 florins sera également partagée entre les deux maîtres. L'administration de l'école est confiée à des gouverneurs choisis par le fondateur dans sa famille et parmi ses amis, et dont les fonctions devront se transmettre de père en fils [1]. Le donateur indique quelques-unes de leurs obligations : ils devront maintenir cette fondation sans y rien changer, résider à moins de 50 lieues d'Arles, et, en revanche, ne pourront pas être dépossédés de leur charge par la communauté. — En reconnaissance de cette libéralité, maître Hélias demande qu'une prière soit dite à perpétuité pour lui et ses enfants, par l'officiant, le jour de *Simhat Tora*.

Cette donation n'est cependant pas tout à fait irrévocable. Une clause réserve, pendant quatre ans, à maître Hélias la possibilité de demander la restitution de 500 florins, à raison de 125 florins par an, pour le cas où la nécessité l'obligerait à faire cette réclamation. Dans ce cas, la « commune » pourrait diminuer le traitement des deux maîtres proportionnellement aux sommes restituées et même supprimer le cours de Talmud ; cependant si, après cette suppression, la somme disponible chaque année se trouvait supérieure au traitement du professeur de Pentateuque, on laisserait ces excédents s'accumuler jusqu'au moment où ils constitueraient un fonds suffisant à l'entretien du deuxième maître. Ces réserves assez compliquées devaient d'ailleurs tomber au bout de quatre ans.

Remarquons, enfin, que la donation de maître Hélias consiste — comme beaucoup d'actes de libéralité au moyen âge — à la fois en un versement effectif et en une remise de dette. D'une part, il donne quittance à la communauté d'une somme de 850 florins, reste d'une obligation de 2,400 florins et, d'autre part, il s'engage à verser 150 florins dans un délai de deux mois.

La communauté d'Arles, réunie le 23 décembre, accepta cette « aumône » ; cependant elle crut devoir compléter sur quelques points les règles posées par le fondateur. Ainsi, elle décida, par

[1] Les premiers gouverneurs désignés sont, outre les petits-fils du donateur, maître Bonsenhor Asday, Crescas Salamias et Reine, veuve d'Abraham Bonet Avigdor.

une mesure des plus curieuses, que, si pour une raison quelconque cet enseignement venait à être interrompu, les baylons de la communauté d'*Avignon* pourraient être désignés par les héritiers du donateur pour intervenir, obliger les Arlésiens à fournir l'argent nécessaire et rétablir l'école, sans pouvoir naturellement la transporter ailleurs qu'à Arles même [1]. D'autre part, en vertu de la donation, la nomination des deux maîtres appartenait exclusivement aux gouverneurs de l'école. Dès le 23 décembre, ceux-ci consentirent à partager cette prérogative avec la communauté, sous la double réserve que les maîtres choisis seraient Arlésiens et n'appartiendraient pas à la famille des gouverneurs [2].

Il est regrettable que nous ne puissions pas suivre l'histoire de cette fondation, qui a dû survivre. Le premier maître de Talmud, nommé par l'acte de fondation même, avait été Rabbi Joseph, fils de Rabbi Matassiès. On connaît, d'autre part [3], l'engagement de Tonian, fils de Durand Dieulosal, de Beaucaire, comme maître d'école aux appointements de 20 florins pour dix mois (30 décembre 1447), et le 10 novembre 1451 un certain Guillaume Pernelli, qui porte le titre de recteur des écoles juives, délivre quittance à la communauté d'Arles des 4 florins qu'elle donne chaque année les jours de sainte Catherine et saint Nicolas [4].

Il nous reste à dire quelques mots de la fin de cette communauté. On sait quels troubles en marquent l'histoire dans le dernier quart du xv° siècle. En droit, les Juifs étaient considérés comme citoyens [5]. En fait, on ne leur ménageait pas les vexations. La période de Pâques ramenait fréquemment ces excès. En 1433 [6], le jour du mardi-gras, l' « abbé de la jeunesse [7] » et ses compagnons con-

[1] Registres de Me Antoine Olivari, notaire, *extensum* de 1407, f° 54.

[2] *Ibid.*, fol. 55.

[3] *Musée, revue arlésienne*, 1878-1879, p. 40.

[4] Nous trouvons dans le ms. de Bonemant copie de deux ventes de livres que nous pouvons noter ici : 1° 18 novembre 1420 : Vente par Salomon Bendich, de Tarascon, à Meyr Vital, d'Arles, d'une Bible en hébreu, au prix de 36 florins d'or (ms. 225, p. 179). — 2° 13 mars 1430-31 : Vente par Samuel de Largentière, d'Arles, à son beau-père, Isac Parat, au prix de 25 fl., d'un livre ainsi décrit : « librum sive bibliam in pergameno, descriptam ebrayce, nominatam in ebrayco *Magdessia*, et cum tribus columbellis in quolibet folio sive carta, quæ incipit in secuudo quaterno *Et semo* et finit in penultimo quaterno *Hanania*, quæ quidem biblia scripta est in littera ebrayca quadrata » (ms. 225, p. 356). Cf. P. Vidal, *Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne*, *Revue*, XVI, p. 178, le legs d'un livre appelé *Macdassia* « in quo est tota Biblia ».

[5] *Deux conventions entre Charles I et Lovys II et les citoyens d'Arles*, f° 42 v° « ... Cum Judaei habitantes in predicta urbe... et qui pro tempore habitabunt sint et esse intelligantur *cives* ipsius urbis... »

[6] Voir pour cette date, pièce n° VII, note 1.

[7] Bibl. d'Arles. ms. 225, p. 98 : « Eodem anno Judei gajati fuerant per Petrum de Ponte, abbatem sociorum gajantium, nec non per nobiles Johannonum Porcelletti.

traignirent les Juifs à leur payer la « pelotte [1] ». Déjà, l'année précédente, les Juifs avaient dû donner des gages ; cette fois encore ils s'exécutèrent. Mais ils s'adressèrent aussitôt au gouverneur de Provence et, trois jours après (28 février), son lieutenant, Bertrand de Beauvau, leur faisait faire restitution de ces gages et prescrivait au viguier d'Arles d'empêcher le renouvellement de ces griefs [2].

Mais ce n'était là qu'une mauvaise plaisanterie de jeunes gens. Les mouvements populaires qui éclataient contre les Juifs étaient autrement graves. En 1436 [3], en 1480 [4], on peut deviner des violences contre eux. En 1484, le 8 [5] ou 10 [6] mai, une bande de moissonneurs étrangers, probablement sans travail, envahissent la juiverie [7], massacrent deux femmes, obligent les hommes à se convertir [8] et mettent tout au pillage [9]. La carrière était devenue inhabitable : il fallait aviser à en loger les habitants ; le 18 mai, le Conseil de ville nomme quatre commissaires pour étudier la question avec le sénéchal [10]. Nous ne savons quelle solution fut adoptée. — Après l'attentat, les moissonneurs avaient pu se retirer et s'é-

filium Alziasissii, Stephanum Romeum, filium Johannis, et Bertrandum de Monterotundo... », etc.

[1] Ce sont en principe des « étrennes » données aux « abbés de la jeunesse » ou « princes d'amour » par les jeunes mariés. Ce droit fut disputé en 1489 entre les jeunes nobles et les bourgeois. Cf. *Musée*, *Revue historique et littéraire*, 1re année, no 1 (janvier 1868), p. 22. — Voir pour les rapports des Juifs d'Avignon, de Bédarrides, de Carpentras avec le « capitaine » ou l' « abbé de la jeunesse », Achard et Duhamel, *Inventaire-sommaire des archives départementales antérieures à 1790. Vaucluse. Archives civiles, série B*, t. I, pp. 367-368, et P. Charpenne, *Histoire des réunions temporaires d'Avignon et du Comtat Venaissin à la France*, t. II, 457.

[2] Au XII-XIIIe siècle, les Juifs du bourg d'Arles étaient soumis à une redevance vexatoire que font connaître deux actes de 1162 et 1234. Les pêcheurs d'Arles étaient tenus de porter aux religieux de Montmajour le premier esturgeon œuvé pêché chaque année. En échange les pêcheurs qui avaient apporté le poisson pouvaient exiger 20 (ou 25) deniers du premier Juif qu'ils rencontraient en rentrant (*Musée*, 1874-1875, p. 65).

[3] Gross, *Monatsschrift*, 1878, p. 96.

[4] De Noble-Lalauzière, *Abrégé chronologique de l'histoire d'Arles*, p. 301.

[5] Steinschneider, Cat. mss. hébr. de Hambourg, dans I. Loeb, *Les Juifs de Carpentras*, *Revue*, XII, p. 180.

[6] Mémoires d'Honoré Valbelle, dans P. Louvet, *Additions et illustrations sur les deux tomes de l'Histoire des troubles de Provence* (Aix, 1680), t. I, p. 59.

[7] Voir sur l'emplacement de la juiverie, une requête des Dominicains d'Arles au Saint-Siège (26 juin 1376), publiée par le P. Denifle, *Arnaud de Cervole*, dans *Mélanges de littérature et d'histoire religieuse publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Monseigneur de Cabrières*, t. I, p. 476.

[8] Gross, *Monatsschrift*, 1878, p. 200.

[9] Il s'est gardé aux archives de la ville un fragment de Pentateuque, débris retrouvé par un des consuls, Johan Baston, après le sac de la carrière. Il y a ajouté une note qui montre l'état de la juiverie à ce moment : « ..., fuit destructa... » dit-il (*Musée*, 1868, p. 21).

[10] BB, 5. Livre des conseils, 29 septembre 1484.

taient dirigés vers Tarascon [1] ; mais il semble qu'un assez grand nombre d'Arlésiens avaient profité du sac de la juiverie pour faire main basse sur certains objets : ils furent arrêtés et punis. Il est vrai que quelques mois plus tard (29 septembre), le Conseil, craignant que les condamnés ne quittassent la ville pour échapper à l'amende [2], intervint auprès du sénéchal pour lui demander de réduire cette peine. Le sénéchal refusa sans doute, car, le 21 novembre, le conseil renouvela sa démarche en demandant une suspension de la peine [3]. — La ville s'inquiétait moins, semble-t-il, de conserver ses Juifs. Quelques familles avaient quitté Arles pour se réfugier à Avignon [4] ou à Tarascon [5]. Cependant le plus grand nombre avait dû rester.

Au printemps, le conseil prit quelques précautions : deux loges furent élevées, à la carrière et près la porte de la Cavalerie, pour mettre les provisions à l'abri [6]. Ces mesures étaient justifiées : au mois de juin, les Juifs furent de nouveau attaqués et des violences furent même dirigées contre la police municipale qui, sans doute, voulait intervenir [7] ; quelques Chrétiens furent peut-être tués dans la bagarre [8]. Les malfaiteurs purent encore s'échapper et se réfugièrent dans la direction de Montmajour : le 12 juin, le Conseil envoyait six hommes à leur poursuite [9]. L'année suivante, l'approche de la moisson fut marquée par les mêmes précautions : le 4 juin, les Juifs sont autorisés à s'entendre avec le capitaine pour se faire garder à leurs frais [10] ; ils font renouveler [11] la sauvegarde qui leur avait été donnée à la fin de 1487 [12], et il semble que cette fois les mesures furent suffisantes.

Mais à Arles on commençait à trouver gênants ces « citoyens » dont la présence entraînait chaque année des désordres dans la ville ; les émeutiers lancés contre les Juifs pouvaient se tourner vers les maisons chrétiennes. Aux mouvements populaires succèdent des prohibitions légales. En 1488, reprenant les ordon-

[1] S. Kahn, *Les Juifs de Tarascon au moyen âge*, *Revue*, XXXIX, p. 110.

[2] BB, 5. Livre des conseils, 29 septembre 1484. Cette crainte même indique que les coupables devaient être assez nombreux.

[3] *Ibid.*, 21 novembre 1484.

[4] Bardinet, *Les Juifs du Comtat Venaissin*, dans *Rev. historique*, t. XIV, p. 2.

[5] S. Kahn, *loc. cit.*, *Revue*, XXXIX, p. 110.

[6] BB, 5. Livre des conseils, 19 avril 1485.

[7] S. Kahn, *loc. cit.*, *Revue*, XXXIX, p. 111.

[8] N° IX, p. 97.

[9] BB, 5. Livre des conseils, 12 juin 1485.

[10] *Ibid.*, 4 juin 1486.

[11] Lettres royaux datées de Troyes, 7 mai 1486, citées dans la délibération du Conseil du 11 juin 1486 (*ibid.*, 11 juin).

[12] *Ibid.*, 16 décembre 1481.

nances qui interdisaient certaines fonctions aux Juifs [1], le Conseil décide qu'ils ne peuvent plus être courtiers, mesureurs, ni remplir aucun office public [2]. En 1493, ils sont entièrement expulsés de la ville. Déjà en 1484, suivant un mémoire rédigé à Marseille en 1682 [3], la Provence avait envoyé des députés demander à Charles VIII l'expulsion des Juifs. En 1493, le Conseil d'Arles chargea Gaucher de Quiqueran, baron de Beaujeu, de négocier cette affaire auprès de la Cour. Il serait intéressant de savoir comment les conseillers de Charles VIII admirent les griefs des Arlésiens [4]. Toujours est-il que Gaucher de Quiqueran obtenait en juillet des lettres d'expulsion [5]. L'annaliste de Noble-Lalauzière se contente de raconter [6], suivant une tradition générale, que l'archevêque Nicolas Cibo fit chasser les Juifs, sur l'ordre du roi, pour raison d'usure [7]. Les lettres de Charles VIII justifient cette mesure par des raisons d'ordre : le roi veut rétablir l'ordre, que trouble la population juive, et par les émeutes — dont elle est victime, et par les multiples tentatives de conversion qu'elle essaie auprès de la population chrétienne (au xve siècle), et par le spectacle affligeant des erreurs qu'elle entretient. Le roi laisse trois mois aux Juifs pour quitter la ville ou recevoir le baptême; mais l'ordonnance ne fut pas appliquée avec toute cette rigueur. La synagogue, déjà atteinte sans doute en 1484,

[1] Par exemple l'ordonnance de Charles II en 1308 : cette ordonnance a dû s'appliquer à tout le comté. M. Kahn en publie une expédition (*Revue*, XXXIX, p. 274). Il s'en trouve une autre aux archives d'Arles, registre de police, t. I, n° 6, datée du 8 mars 1308-1309.

[2] De Noble-Lalauzière, *Abrégé chronologique de l'histoire d'Arles*, p. 309 (11 mai 1488).

[3] Publié par J. Weyl, *Revue*, XVII, 102.

[4] Cf. les lettres d'expulsion des Juifs de Tarascon (1496) : « ... en toutes les villes... de nostre Royaume... fors oudit conté de Provence, n'y a aucuns infideles ne mescreans... » (*Revue*, XXXIX, p. 294).

[5] N° IX.

[6] *Loc. cit.*, p. 312.

[7] Voir P. Ehrle, *Die Chronik des Garoscus de Ulmoisca veteri und Bertrand Boysset*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. VII (1893), p. 416, n. 8 : Laurent André menace Boysset de le reduire à la misère et de l'obliger à avoir affaire à Gardet, usurier juif. — Il est intéressant de noter en face de cette assertion cette opinion de Bonemant sur les Juifs. « En horreur au peuple, exposé sans cesse à des avanies, jouët de l'avarice des comtes de Provence, qui ne les toléroient que moïennant de grosses sommes, accablé d'impôts à Arles lorsque les archevêques y avoient la principale autorité, tel a été le sort de ce peuple infortuné en Provence jusqu'en ce qu'ils en furent absolument et entièrement bannis » (ms. 225, p. 97). — D'ailleurs, remarquez qu'en 1456-1457 le Conseil de ville intervient auprès de la reine afin d'obtenir — vu la pauvreté des Juifs — un délai pour le paiement de leurs dettes (Arch. d'Arles, BB, 4. Livre des conseils, 12 janvier 1456, v. st.) — et qu'en 1461 les dettes de la communauté s'élevaient à 24472 florins (Blancard, *Inventaire-sommaire des archives des Bouches-du-Rhône*, série B, t. I, p. 439). — Voir la thèse d'I. Loeb, sur la fortune des Juifs au moyen âge, *Revue*, XIV, p. 65.

fut, suivant les chroniqueurs locaux[1], démolie dès 1493. Cependant, au commencement de 1494 il y avait encore des Juifs à Arles. Ils s'étaient même adressés au sénéchal de Provence et celui-ci était intervenu par deux fois[2] auprès du Conseil pour faire suspendre l'exécution. Ce n'est qu'en septembre 1494 que le viguier de Stainville, à la tête de quelques soldats, « mit hors » les derniers membres de la communauté[3]. Les comptes du clavaire constatent qu'il n'y avait plus de Juifs à l'intérieur d'Arles en 1495[4], et en mars 1496, quelques-uns des exilés ayant essayé de rentrer dans la ville, pour régler quelques dernières affaires, furent aussitôt expulsés[5].

Quelques-uns avaient préféré la conversion à l'exil. Déjà au cours du xve siècle, sous l'appât de certains avantages, des défections s'étaient produites[6]. Cette persécution en augmenta le nombre, et l'état dressé en 1512 pour la répartition de l'impôt levé par Louis XII sur les néophytes, comprend 17 Arlésiens[7], qui avaient ainsi suivi — sans le savoir — les conseils qu'auraient pu leur donner les Juifs de Constantinople[8].

Mais le plus grand nombre refusèrent le baptême, fuyant à Tarascon[9], à Avignon, en Italie, dans un exil où M. Gross a su

[1] Cf. Schwab, *Revue*, XL, p. 76. — De Noble-Lalauzière, *loc. cit.*, p. 312.

[2] BB. 6. Livre des conseils, 5 janvier 1493-1494 et 18 février 1493-1494 : « ... lo present consell a entendut coment los Jusious que habitavon en la present cieutat ont obtengut alcunas lettras de Monsenhor lo grant seneschal contenansque sien reintegras... en la present cieutat contra la tenor del privilege a la dicha cieutat consentit per lo Rey, nostre soveran senhor... »

[3] De Noble-Lalauzière, *l. c.*, p. 314.

[4] L. Blancard, *Inventaire-sommaire des archives des Bouches-du-Rhône*, série B, t. II, p. 146.

[5] De Noble-Lalauzière, *l. c.*, p. 314.

[6] N° VIII : Jacques Methellin, Juif converti, qui avait déjà demandé cette exemption en 1463 (BB, 4. Livre des conseils, 4 mai 1463) est dispensé, ainsi que son frère, de contribuer aux tailles des Juifs. — Cf. le baptême de Louis Ramon, voir ci-dessus, p. 69, n. 1.

[7] Il est vrai que, parmi ces nouveaux Chrétiens, quelques-uns avaient pu venir s'établir à Arles après 1493.

[8] Aux éditions connues de cette lettre fameuse (*Revue*, I, p. 119 et 301; XV, p. 263) on peut joindre celle de Barcilon de Mauvans, dans sa *Critique du nobilaire de Provence* (extrait publié dans *Annales des Alpes*, ann. 1897-98, p. 223). — Voir aussi H. Graetz, *But réel de la correspondance échangée vers la fin du XVe siècle entre les Juifs espagnols et provençaux et les Juifs de Constantinople*, dans *Revue*, XIX, 106-114. A la rectification faite par M. Schwab (*Revue*, XX, 160) on peut ajouter que Bouis ne s'est pas trompé en datant de 1493 l'expulsion des Juifs d'Arles; l'allégation que les Chrétiens de la ville menacèrent de jeter les Juifs dans le Rhône concorderait avec le récit de Véran (d'après quelle source?) où il s'agit de Juifs déjà expulsés et qui tentent de rentrer en ville. Ainsi l' « adaptation » faite par Bouis est peut-être moins maladroite que ne semble le dire M. G. et concorderait mieux avec les événements qu'il ne l'indique.

[9] S. Kahn, dans *Revue*, XXXIX, p. 294.

en suivre et en retrouver quelques-uns[1]. Ils devaient d'ailleurs quitter Tarascon en 1496 et, le 31 juillet 1501[2], Louis XII les proscrivait de toute la Provence[3]. Cette expulsion générale fut renouvelée en 1660[4], et le 11 septembre 1775[5] un arrêt du Parlement de Provence enjoignit aux Juifs qui s'étaient rétablis à Arles, Tarascon, Saint-Rémy, d'en sortir dans un délai de huit jours.

P. Hildenfinger.

PIÈCES

I.

Arles, 23 décembre 1355. — *Vente par Gardeta, Abramet et Bonnizas de Marseille, veuve, fils et gendre de maître Vital de Bourrian, à Cresse Ferrier de Lunel, Juif de Saint-Rémy, habitant d'Arles, de deux places sises à la synagogue, l'une à l'Est, près de l'*Aron *et l'autre près du mur Nord.*

(Bibl. nationale, Nouv. acquisit. latin. 1368, p. 221.)

Anno Domini MCCCLV et die xxiij decembris, Gardeta, uxor magistri Vitalis [de] Borriano[6], quondam Judei, et Abrametus filius dicti quondam magistri Vitalis, et Bonnizas de Massilia, gener dicti quondam magistri Vitalis, omnes tres simul vendiderunt Cresse Ferrarii de Lunello, Judeo, de Sancto Remigio, civi et habitatori arelatensi, presenti et recipienti, duas sedes scitas in scola seu synagoga Judeorum Arelatis, francas, quarum una confrontatur cum sede Cresce de Infantibus et cum sede Taurossii de Borriano, Judei, et cum pariete in quo stant rotuli, qui locus dicti parietis vocatur *laron*[7] et dictus paries vocatur *miczeral*[8]; item quamdam aliam

[1] *Monatsschrift*, 1880, p. 525.

[2] H. Bouche, *Histoire chronologique de Provence*, t. I (Aix, 1654, f°), p. 508.

[3] Voir cependant les lettres adressées par Joseph Haccohen et les Juifs de Salonique, en 1546 et 1550, aux communautés provençales (I. Loeb, *La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople*, p. 17).

[4] Véran, *Annales*, dans *Musée*, 1876-1877, p. 40.

[5] Reboul, *La Provence historique*, dans *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire*, 1890, p. 505.

[6] Ces noms répondant pour la plupart à des formes connues, nous renvoyons d'une façon générale aux listes publiées par I. Loeb (*Revue*, XII, 190; XIV, 66; XVI, 74), S. Kahn (*ibid.*, XXXIX, 265), A. Blanc (*Le livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, p. 545) et l'excellente table de G. Saige (*Les Juifs de Languedoc*), sans oublier la *Gallia* de Gross.

[7] *Aron*, אַרון.

[8] *Mizerah*, Est.

sedem, que est medietas unius cathedre, scitam ibidem, illam videlicet que est in capite et versus parietem dictum de *saffon*[1] et confrontatur ab alia parte cum sede Salomonis Nasti et cum alia medietate dicte cathedre que est Cresse Orgerii a parte inferiori, pretio et nomine pretii viginti florenorum auri de Florentia, quos confitentur habuisse, etc. Actum in hoperatorio mei notarii, testibus presentibus, etc.

II.

Arles, 22 avril-2 mai 1401. — *La Cour royale d'Arles autorise la réorganisation d'une confrérie charitable et en ratifie les statuts.*

(Bibl. d'Arles, ms. 225, pp. 335-336 et 337-338.)

In nomine Domini amen. Anno incarnationis ejusdem millesimo CCCC° primo, die xxij mensis aprilis, domino nostro domino Ludovico, Dei gratia etc. Noverint universi quod, existentes et personnaliter constituti in regia curia arelatensi et coram viro nobili domino Raymondo Garnerii, jurisperito, judice ipsius curie, majorum more ibidem in eadem curia pro tribunali suo sedente, magister Crescas Salamias et Vitalis Calhi, Judei, bayloni universitatis judaice arelatensis, nec non Creyssentus Caracause, Vitalis Habram de Borriano, et Salomonetus Roberii (?), Judei de Arelate, verbo exposuerunt eidem domino judici quod ipsi et diversi alii Judei, moti devotionne, conceperunt in se, ex caritate sincera et pro operibus pietatis adimplendis, quamdam elemosinam sive confratriam, ebrayce dictam *holim*, ad saturandum egenos, sanos et infirmos, induendum nudos et sepeliendum defunctos pauperes Judeos, amore Dei altissimi, ad salutem suarum animarum ; que alias ad certum tempus et diu est finitum ordinata fuerat, et vaccavit, sicuti vaccat de presenti; sed non potest ipse conceptus tractatus effectum sortiri, nisi dicti domini judicis obtineatur licentia quod impune omnes Judei, qui in ipsa elemosina interesse voluerint et manus suas porrigere adjutrices, possint alterutrum monere et sese precari et requirere, ac tractare etiam, et se congregare et convenire in unum, eamdemque elemosinam ordinare et firmare ad tempus et pro tempore duntaxat viginti annorum continuorum et completorum, quoties hoc facere voluerint confratres ; ac priores seu rectore eligere et creare annuatim duos vel plures elemosine prefate, sicut confratribus Judeis videbitur expedire ; et, ut manu teneant ipsam elemosinam premisso tempore et servetur, ordinationes quaslibet, licitas tamen, facere, statuere et redigere ad memoriam in scriptis; ac indicere talliam vel questam inter eosdem confratres, non alios, et inde exigere et levare, ac largiri egenis et nudis verecundisque et infirmis, ac convertere in se-

[1] Nord.

pulturam defunctorum ; et a prioribus computum reddi facere, finito tempore eorum regiminis, et audire, ac computorum auditores eligere pariter et creare cum potestatis plenitudine audiendi computa singulorum priorum, recipiendi arreyragia quomodolibet spectantia dicte elemosine, et quitandi in forma, et alia demum facere, dicere, gerere, tractare et ordinare que circa manutentionem dicte elemosine et observantiam negociorum ejus et bonorum ordinationem fiendam, adeo quod ipsa elemosina firma sit ac teneat dictorum viginti annorum tempore, necessaria fuerint et pariter oportuna.

Et dictus dominus judex sedens, ut supra, more majorum, pro tribunali suo in eadem curia. auditis expositione et requisitione verbalibus supra factis, ipsam requisitionem admittens, ratione sui processus et devotionis concepte, attendens quod opus pium et salutiferum continet ad omnia, concessit.....[1] licentiam postulatam..... ad spatium viginti annorum continuorum et completorum, initiatorum hoc die presenti, sicut et prout fuerint per antedictos baylonos et Judeos requisita ..... De quibus omnibus supra dictis predicti bayloni et Judei, nominibus eorum et aliorum quorum interesse poterit, sibi petierunt, et concessit dictus dominus judex fieri et plura publica instrumenta per me notarium infra scriptum. Actum fuit hoc Arelate, in dicta regia curia, testibus presentibus circumspecto viro domino Bernardo Teysserii, jurisperito, magistris Hugone de Auxonis, Trophimo Grasseti, notariis, et pluribus aliis de Arelate vocatis ad premissa, et me Anthonio Olivarii publico et dicte curie notario infra scripto, etc.

Postque anno quo supra et die secundo mensis maii, noverint universi quod, existentes et personaliter constituti in regia curia supra dicta et coram domino judice predicto, more majorum, in eadem curia, pro tribunali suo sedente, Benedichetus de Caneto[2], syrurgicus, et Salomonetus de Mayranieis[3], Judei de Arelate, electi seu ordinati priores sive rectores elemosine nove ordinate predicte et concesse, ebraice dicte *holim*, ut cavetur superius, exposuerunt eidem domino judici quod, virtute concesse dicte licentie, bayloni et certi alii Judei ab eis deputati se congregarunt et diversas ordinationnes fecerunt ut incipiatur dicta elemosina et incepta teneatur, gubernetur et servetur pro tempore superius ordinato ; quas et nomina confratrum ac priorum et auditorun computorum primorum descripserunt in quadam cedula, quam dicto domino judici realiter exibuerunt, obedientes ordinationi supra facte per dominum judicem predictum ; ulterius, quia, ut superius expositum fuit prefato domino judici, dudum ordinata et incepta dicta elemosina per alios Judeos fuerat ordinata, quamvis vaccasset per maximum tempus, et, eo tempore quo fruebatur et fiebat ipsa elemosina, confratres et

[1] Ainsi dans le ms. de Bonemant. Voir le dernier aliéna de cette pièce.

[2] Plusieurs localités portent ce nom dans la région, dont deux dans le département des Bouches-du-Rhône.

[3] Meyrargues, Bouches-du-Rhône, cant. de Peyrolles, arr. d'Aix.

priores qui tunc erant ejusdem elemosine certas res acquisiverunt, tunc necessarias dicte elemosine, nunc vero inutiles et sine fructu, requisiverunt igitur dicti novi priores seu rectores ejusdem elemosine prenominatum dominum judicem cum omni reverentia et honore quatinus dignetur, pro evidenti comodo ipsius elemosine, eis concedere et licentiam dare vendendi omnes et singulas res dicte veteris elemosine minime necessarias nove elemosine predicte, et earum pretium habendi et recipiendi ac expendendi et convertendi exinde in utilitatem et comodum elemosine nove predicte, et, in hoc quod expedierit, erogandi pauperibus et egenis personis judaicis verecundis, sanis et infirmis, ac nudis cooperiendis et in aliis piis causis, ad quas ordinata est, ut premititur, elemosina prelibata.

Et dictus dominus judex, sedens, ut supra, pro tribunali suo, recepta et visa dicta exhibita cedula ac perlecta, admissis omnibus et singulis ordinationibus descriptis in eadem, tanquam procedentibus ex ratione, pro futura memoria ordinavit et voluit eamdem cedulam de verbo ad verbum inseri, regestrari et describi per me supra et infra scriptum notarium in hoc presenti et publico instrumento; nichilominus voluit et licentiam tribuit dictis novis prioribus seu rectoribus, pariter et concessit vendendi omnes et singulas res dicte veteris elemosine, nunc inutiles et sine fructu nove elemosine prefate, ad in quantum vel sive in quanta, prout melius fieri poterit, ad utilitatem elemosine premisse, ordinans illarum pretium dicti priores habeant et recipiant, ac convertant et expendant in piis causis et aliis beneficiis tangentibus elemosinam predictam. Tenor dicte exhibite cedule sequitur in haec verba[1] :

« Isti sunt electi pro universitate Judeorum arelatensium et maxime per confratres helemosine nominate *holim* ad eligendum et ordinandum quid agendum fuerit super facto dicte helemosine :

» Et primo Creychent Caracausa, Gardonet de Cavalhon[2], Maistre Bendich Bon Senhor, Samuel del Barri, Salamonet de Mayrarguas.

» Et isti ordinaverunt quod anno quolibet eligantur duo homines Judei rectores et duo alii ad audiendum computum.

» Et primo fuerunt electi rectores presentis anni : Magister Bendich Bon Senhor et Salomonetus de Mayranieis. Item et auditores compotorum Garson de la Vouta[3] et Isac Josse Ravan (?).

» Item ordinaverunt supradicti quinque Judei prius electi quod quisque Judeus de dicta confratria solvat anno quolibet tres grossos, tempore ordinato per dictos rectores.

» Item ordinaverunt quod, si quisque Judeus pauper, qui non sit

[1] Nous publions ces statuts d'après un exemplaire original heureusement conservé par les soins de Bonemant. Il semble même que cet exemplaire soit celui qui a servi à la rédaction primitive : il comporte du moins une série de renvois et ratures intéressantes. Ainsi il avait été un moment question de faire veiller les malades par les confrères le jour comme la nuit ; puis on avait supprimé : *dieque*.

[2] Cavaillon, Vaucluse, arr. d'Avignon.

[3] La Voulte, Ardèche, arr. de Privas.

de confratria, aut quicumque de dicta confratria infirmetur, incontinenti, transhactis tribus diebus, dicti rectores teneantur eligere duos homines de confratria ad visitandum Judeos predictos, qui teneantur visitare dictum infirmum seu dictos infirmos de nocte tantum ; et, si dicti duo electi per dictos rectores se excusare vellent et nollent ire ad visitandum et vigilandum predictum infirmum, quod dicti duo rectores possint et debeant habere alios duo Judeos qui vigilent dictum infirmum sumptibus dictorum electorum per predictos rectores.

» Item ordinaverunt dicti primo electi quod dicti duo rectores teneantur et debeant dare cuilibet Judeo infirmo indigenti, an sit de confratria predicta an ne, de pecuniis penes eos de dicta confratria existentibus qualibet septimana duos grossos argenti.

» Item ordinaverunt quod dicti duo rectores teneantur anno quolibet et in exitu festi Pasce Judeorum dare, tradere et deliberare cuilibet Judeo indigenti, an sit de dicta confratria an ne, et cuilibet de domo sua duos panes precio cujuslibet panis duorum denariorum monete arelatensis de emolumentis dicte confratrie.

» Item ordinaverunt quod, si quis de dicta confratria, cujuscumque conditionis sive status sit, decedat, quisque de dicta confratria teneatur funus illius deffuncti associare usque ad sepulturam et de sepultura amicos dicti deffuncti associare usque ad domum.

» Sequuntur nomina confratrum predictorum de dicta helemosina sive confratria : Et primo Creychent Caracausa, maistre Bendich Bon Senhor, Baron Crescas, Gart de Cavalhon, Fosseri de la Vouta, Salomon Boniat, Guerson Bonafos de la Vouta, Samuel del Barri, Vidal Habram de Borriano, Salamon de Mayrarguas, Ysac Salvat, Astruc de Clarmont, Astruc Porfath, Ysac Jossef, Massip Crescas, Habram Bonafos, Bon Juas Calli, Crescas Avicdor. »

De quibus omnibus supra dictis, predicti priores sive rectores petierunt, et dictus dominus judex concessit sibi fieri unum et plura publica instrumenta per me notarium infra scriptum. Actum fuit hoc Arelate, in dicta regia curia, ad tribunale ipsius domini judicis, testibus presentibus circunspecto domino Bernardo Teisserii, jurisperito, nobili Alsiacio de Monteolivo, magistro Johanne de Lericio, notario de Arelate, et pluribus aliis ad premissa vocatis, et me supra dicto Anthonio Olivario, publico et dicte curie notario.

Coppié *prout jacet*, mais en quelques endroits ici marqués par des points, en abrégé sur l'original et l'étendu dud. notaire de lad. année 1401, fol. 2 v°.

III.

Arles, 12 avril 1402. — *Quittance de 142 florins d'or, 6 s. 3 d. donnée aux baylons d'Arles : 1° par les héritiers de maître Bendig Aym, médecin d'Arles, et d'Estes Dulcina d'Aix, créanciers de la communauté générale des Juifs de Provence ; 2° par Boniac Vital, receveur de la communauté générale.*

(Bibl. d'Arles, ms. 225, p. 140.)

Anno ab incarnatione Domini millesimo quadringentesimo secundo, die xij aprilis. Cum dudum, et scilicet antequam esset divisio in patria Provincie super domino ligio eligendo, post mortem scilicet felicis recordationis illustrissime domine nostre domine Johanne[1], regine Jherusalem et Sicilie, [Provincie et Forchalquierii comitisse, communitates Judeorum] comitatuum predictorum Provincie et Forchalquierii essent unite, ut dicitur, et simul onera pro taliis ac aliis pentionibus exsolvendis subirent, in quarum numero erat universitas judayca arelatensis, et propter dictas res, sive occasione divisionis et guerre subsequte et assumptionis domini ligii, scilicet illustrissimi domini nostri Ludovici[2], regis et comitis dictorum regnorum et comitatuum, jam dicta universitas judayca arelatensis desierit nec ultra fuerit in unione predicta, quia imo manente eadem unione starent aliqua credita coram omnibus universitatibus judaycis predictis, de quibus apparebat unum pendent judaycum, ut dicitur, scriptum litteris hebraycis per manus Leonis Cresque, Passaqui Aym et Cresque Bondie Cohen de Lunello, Judeorum, sub millesimo judayco currente tunc, ut dicitur, quinque milia centum quadraginta uno a creatione mundi computato, et die quarta decima mensis *tamuts*, que quidem credita in universo assendebant circa octingentos florenos auri, inclusis omnibus interesse et expensis usque dictam diem, de quibus seu solutione eorumdem certa pars sive rata tangebat universitas judayca arelatensis supra dicta (*sic*), et cum manente dicta unione, syndici sive bayloni generales fuerint omnium universitatum judaycarum dictorum comitatuum, ut dicitur, Crescas Bondias, Cohen de Urgone, magister Salves de Borriano de Arelate[3], magister Salomon Cohen de Regio[4] et Boniacus Vitalis de Aquis[5], quique, ut asseritur, tempore officii syndicatus, hujusmodi diversas pecuniarum summas a nonnullis personis, pro supportandis et solvendis necessitatibus et oneribus incumbentibus in communi universitatibus supra dictorum comitatuum pro taliis

[1] Jeanne Ire (1327-1382).
[2] Louis I (1382-1384).
[3] Peut-être le médecin cité par Gross, *Gallia judaica*, p. 97.
[4] Riez, Basses-Alpes, arr. de Digne.
[5] Aix, Bouches-du-Rhône.

regiis et aliis de causis, mutua habuerint et receperint, pro quibus penes creditores tam nomine syndicario quam propriis nominibus se obligaverunt, ut extare dicuntur instrumenta publica latina, et aliis scriptis hebraycis;

Cumque, ut asseritur, nuper ad levandum dictas pecunias, et contentos faciendos creditores, dictus Boniacus Vitalis, et Ferrussolus Jacob de Narbona, Judei, deputati fuerint et super hoc obtente fuerint littere a magniffico bone memorie domino Georgio de Martio, senescallo Provincie, tunc in humanis agente, quod deputarentur quidam Judei ad dividendum et taxandum omnes universitates judaycas pro dictis creditis exsolvendis, et hujus rei taxatores, in executionem dictarum litterarum, extiterint constituti per eundem dominum senescallum magistri Salomon Orgier[1], Salomon Cohen, Boniacus Vitalis, Crescas Nathan et Astrugus Rosselli, Judei, habitatores comitatuum predictorum; et prosequente dictum negocium prefato Boniaco Vitalis, scilicet cum dicto Ferrussolo Jacob deputato ab universitate judayca aquensi, coram prenominatis magistris Salamone Orgerii, habitatore Massilie, et Salamone Cohen de Regio, taxatoribus deputatis, ut premittitur, in civitate Massilie tunc existentibus, ipsi taxatores diviserunt dicta credita ad octingentos florenos vel circa assendentia, et de illis pro rata tangente universitatem judaicam arelatensem statuerint et ordinaverint ipsam universitatem solvere debere centum quadraginta duos florenos auri, sex solidos et tres denarios, et concesserint illas expediri, tradi et delliberari dictis olim syndicis generalibus universitatum judaycarum dictorum comitatuum Provincie et Forcalqueri, qui, nomine syndicario et etiam propriis nominibus, erant pro dictis creditis obligati, aut alias creditoribus, prout magis sibi videretur expedire, prout premissa habentur laciùs et dicuntur esse expressa in quodam instrumento publico scripto in notam per magistrum Franciscum Borrilhi, publicum notarium, sub anno domini M° ccc LXXXX octavo, die xxj mensis augusti;

Et quia, ut exprimitur in eodem instrumento, debiti erant de dictis creditis centum floreni auri magistro Bendig Aym, phisico, Judeo quondam de Arelate, et certa alia summa pecunie declarata in predicto instrumento debita esset Estes Dulcine, quondam Judee de Aquis, elegerintque, de consensu dicti Boniaci Vitalis, Judei, ibidem presèntis, deputati collectoris dictorum creditorum, ut asserint constare litteris dicti quondam domini senescalli, Samuel Calhi, magister Crescas Salamias, phisicus, Bendig de Boriano et Vitalis Calhi, Judei, bayloni universitatis judayce arelatensis exsolvere ratam eis statutam et ordinatam, ut premittitur, assendentem ad cxlij florenos, vj solidos et iij denarios, per hunc modum, scilicet heredibus dicti quondam magistri Bendig, concreditoris, centum florenos in solutum et satisfactionem sui crediti antedicti, et Mossone

[1] Sans doute le médecin de Marseille cité par Gross, *Gallia judaica*, p. 29.

alias Rosse de Aquis, heredi universali, ut asseritur, dicte quondam Estes Dulcine, seu magistro Mardokais Salomonis, Judeo, ejus filio et nomine ipsius, in diminutionem creditorum debitorum dicte quondam Estes, videlicet restantes de dicta rata quadraginta duos florenos, sex solidos et iij denarios;

Hinc igitur fuit et est quod, in presentia et de concensu dicti Boniaci, collectoris, présentis, ac mei notarii, et testium subscriptorum, Estes, relicta dicti magistri Bendig, procuratrix et procuratorio nomine Cregude, uxoris Leonis Jacar, Judei, in Sabaudia habitantis, filie sibi et dicto quondam magistro Bendig communis, et heredis pro quarta parte ejusdem magistri Bendig patris sui, habens potestatem subscripta faciendi, ut dixit constare instrumento publico in notam sumpto per magistrum Guillelmum Agrene notarium, pro una quarta parte; nec non ipsa Estes, avia et tutrix Dulciete, filie Estes, alias Englesie, quondam uxoris magistri Taurossii Bondie quondam, Judei, filie et heredis pro alia quarta parte dicti quondam magistri Bendig, et nomine Astrugete etiam filie dicte quondam Estes, alias Englesie, heredum universalium ejusdem quondam Estes, alias Englesie, per quam Astruguetam promisit infra scripta rattificari facere, pro alia quarta parte; etiam Regina, filia et heres pro alia quarta parte dicti quondam magistri Bendig, relicta magistri Abrae Avigor[1], phisici, Judei quondam de Arelate, nomine proprio pro alia quarta parte; et Bonafilia, uxor magistri Bonsenhor Brunelli, phisici, Judei, habitatoris Arelatis, filia et heres pro alia quarta parte dicti quondam magistri Bendig, cum auctoritate tamen dicti magistri Bonsenhor, ejus mariti, sibi prestita ad hec peragenda (ut ita asseruit esse verum) pro alia quarta parte, omnes simul, sponte et scienter, per se et suas etc., in presencia mei notarii et testium subscriptorum, confesse fuerunt dictis baylonis arelatensibus presentibus se ab eis habuisse de bonis universitatis judaice arelatensis solventibus et recepisse in satisfactionem dicti crediti paterni, debiti, ut prefertur, per generalem universitatem judaycam comitatuum predictorum, videlicet dictos centum florenos auri.

Item supra nominatus magister Mardokais, nomine et vice dicte Mossone alias Rosse, matris sue, heredis, ut asseruit, universalis dicte quondam Estes Dulcine, per quam infra scripta promisit facere rattificare, etc. sua bona fide, per se et suos confessus fuit et recognovit, in presencia et de consensu dicti Boniaci Vitalis receptoris, ut premittitur, in diminutionem creditorum debitorum per dictam generalem universitatem communitatum predictarum jam dicte quondam Estes, habuisse et recepisse a dictis baylonis solventibus, de dicta rata statuta, videlicet residuos quadraginta duo florenos, sex solidos, et tres denarios.

De quibus quidem centum florenis predicte Estes mat[er], Regina et Bonafilia, filie, nominibus quibus supra, ac de XLII florenis, VI soli-

[1] Voir ci-dessus, p. 69, n° 1.

dis, III denariis supra nominatis magister Mardokais, nomine premisso et ex causis premissis, a dictis baylonis arelatensibus se reputaverunt contentos, etc. omni exceptioni non habitorum renunciando, etc. Quitaverunt dictis nominibus predictos bailonos et universitatem etc., nec non dictos principales obligatos, generales sindicos omnium universitatum judaycarum comitatuum Provincie et Forcalqueri, et universitates easdem et ceteros quorum interest et tangere potest causa presens, cassantes instrumenta, si extarent, et appodixas judaycas ac alias scriptas usque quantitatem, pro heredibus magistri Bendig, centum florenorum, et pro herede Estes Dulcine XLII florenorum VI solidorum III denariorum, promittentes illa et illas restituere, et conscesserunt illas scidi, quod firmitatem non obtineant de cetero pacta, etc., obligantes, dicta Estes procuratrix Cregude, bona ejusdem Cregude, et tutrix Dulciete ac nomine dicte Astruguete, bona earumdem, et etiam sua propria ; et dicte Regina et Bonafilia bona sua propria pro earum partibus, et dictus Mardokais bona sua propria, etc. renuntiantes, etc. Et juraverunt omnes super legem Moysi, etc.

Dictus vero Boniacus Vitalis, collector deputatus, ut asseruit et supramittitur, etiam habens dictas solutiones gratas et firmas, quittavit dictos baylonos presentes et per eos universitatem judaycam arelatensem de predictis CXLII florenis, VI solidis, III denariis statutis et taxatis, ut prefertur, pro rata dictorum creditorum spectante ad universitatem supra dictam, et de omni eo quod quavis de causa posset peti ab eadem universitate virtute generalis communitatis universitatum judaycarum comitatuum Provincie et Forcalquerii, de toto preterito tempore usque in diem declaratam in pendenti judayco superius designato, per communitatem generalem predictam, pacta, etc. Sub obligatione bonorum suorum propriorum, etc. renuntiavit etc. et juravit super legem Moysi. De quibus etc.

Actum Arelate, in hospitio dicti magistri Bonsenhor Brunelli, testibus presentibus Bermundo Boxi, Guillelmo Perachoni, serviente curie regie arelatensis, ad hec vocatis, et me Anthonio Olivarii, notario, etc.....

(Suit la ratification de cette quittance par les intéressés.)

Coppié *prout jacet* sur l'original dans le protocole dud. notaire de lad. année 1402, fol. x v° et seqq.

IV.

Arles, 23 novembre 1405. — *Le vicaire de l'archevêque d'Arles donne pour un an pouvoir aux baylons de la communauté juive de prononcer les excommunications.*

(Bibl. d'Arles, ms. 225, p. 97.)

Raymundus de Ayraco, in decretis baccalarius, in spiritualibus et

temporalibus vicarius generalis et officialis arelatensis pro reverendissimo in Christo patre et domino Domino A., miseratione divina sancte arelatensis ecclesie archiepiscopo[1] et principe, universis et singulis presentes litteras inspecturis salutem in Domino sempiternam. Nuper pro parte magistrorum Bonsenhor Asday, phisici, Bellant Bellanti syrurgici, Salamonis Avigdor, Bondia de Sancto Paulo, Judeorum et baylonorum universitatis Ebreorum civitatis arelatensis, nobis fuit humiliter supplicatum ut, universitate predicta semel vel pluries in solidum vel in parte congregata in scola Judeorum predictorum, excommunicationes quascumque semel vel pluries secundum ritum, morem et consuetudinem Ebreorum inter eos fieri solitas, super vera et legitima manifestatione per quemlibet Judeum et quamlibet Judeam dictis baylonis facienda de pecuniis et bonis suis quibuscumque que habent et de valoribus eorumdem, proferre et promulgare possent, licentiam benigne concedere dignaremur : Nos igitur, vicarius et officialis prefatus, ipsorum baylonorum Judeorum supplicationibus inclinati, volumus et licentiam eis concedimus per presentes quatenus, in dicta scola dictorum Judeorum, universitate ipsorum in solidum vel in parte congregata, semel vel pluries excommunicationes et maledictiones quascumque secundum ritum, stilum et consuetudinem Ebreorum dudum proferri et promulgari consuetas, super vera et legitima manifestatione per quemlibet Judeum et quamlibet Judeam de peccuniis et bonis suis mobilibus et immobilibus quibuscumque que habent et possident et de valoribus eorumdem fienda, dicti bayloni proferre et promulgare valeant ; plenam tenore presentium concedimus licentiam et liberam potestatem, concedentes nichilominus virtute potestatis nostre, de speciali gracia, baylonis ipsis ut quemcumque Judeum vel Judeam dicte universitatis, qui vel que contra legem Moysi aut alias dictorum Judeorum ordinationes vel serimonias in eorum lege factas contravenerit, dicti bayloni aut eorum alter tales possint in dicta synagoga excommunicatos juxta ritum legis Moysi denuntiare, dicta excommunicatione prius nobis aut curie nostre intimata et denuntiata, quorum absolutiones nobis aut per nos deputando tantum modo referramus, presentibus post annum unum a die date presentium in anthea computandum nunc valituris. In quorum premissorum fidem et testimonium, presentes nostras litteras eisdem Judeis fieri fecimus sigillo autentico nostre curie roboratas. Datum Arelate, die xxiij mensis novembris, anno Domini millesimo quadringentesimo quinto.

Coppié *prout jacet* sur l'original dans les écritures de Pierre Bertrandi, notaire aud. Arles, à *l'étendu* des années 1403-1406, fol. 62.

[1] Artaud de Mehelle (+ 1410).

V.

Arles, 8 novembre-23 décembre 1407. — *Dotation de 1,000 florins d'or faite par maître Hélias, médecin, à la communauté juive d'Arles pour la réorganisation d'une école gratuite.*

(Bibl. d'Arles, ms. 225, pp. 338-341.)

Anno Domini millesimo cccc° septimo, die xxiij mensis decembris, congregatis Judeis Arelatis infra scriptis, more solito, de licentia domini nostri regis, in sinagoga sive scola judaica, in qua quidem congregatione presentes fuerunt scilicet Abram de Villanova et Vitalis Calhi, Judei, bayloni universitatis prelibate, nec non magistri Bonsenhor, Asday Salomon, Abram Avicdor, physici, Bondias de Sancto Paulo, magister Bendic de Borriano, physicus, Macipus de Pertusio, Asser Gardi, magister Crescas Salamias, physicus, Crescas Orgerii, Boretus Avicdor, Astrugus de Bellicadro, magister Durantus Avicdor, physicus, Boninas de Lunello, Bonafossius de Scola[1], Crescas Avicdor, Jacob Salomonis alias Lo Ros, Macipetus Abram, Gardetus de Cavallione, Samuel de Barrio, Samuel Mosse, Meir Profag, Jossef de Nemauso, Izaquetus de Maruejolis, Ysac Parati, Aronetus Cohen, magister Bendig de Caneto, syrurgicus[2] Aronetus de Nemauso, Astruguetus Beton, Macipus de Carcassonna, Astrugus Dieulosal, Crescas Bonfilh, Bonus filius Bondia, Jossef Samuelis, Salonus Profag, Baronus Crescas, Davidenetus de Rodesio, Mosse de Villenova, Estes de Cailario, et Regina, relicta magistri Abram Boneti Avicdor, quondam physici, Judei de Arelate prenominati, magistri Crescas Salamias et Durantus Avicdor dictis congregatis Judeis exposuerunt qualiter olim dicta universitas judaica civitatis arelatensis ordinavit erigere quasdam scolas pro erudiendis pauperibus Judeis civitatis antedicte, pro quibus scolis regendis duo haberentur magistri, qui haberent annuatim quinquagenta florenos auri causa stipendiorum suorum; qua quidem elemosina deducta ad aures magistri Heliæ de Arelate, Judei, phisici civitatis valentinensis, ipse magister Helias concessit, pro manutentione dicte elemosine, dare universitati judaice ante dicte mille florenos auri semel tantum, secundum formam descriptam in quadam carta ebraica, quam dicti Crescas Salamias et Durantus Avicdor, vice prefati magistri Helie, exhibuerunt dictis Judeis congregatis, cum quadam alia carta continente eadem, in ydiomate sive vulgari lingu[a] occitan[a], que leguntur in carta ebrayca; cujus quidem carte in lingua occitana tenor de verbo ad verbum per omnia sequitur per hunc modum :

« Aysso son los pati, losquals vol et demanda lo discret maistre

[1] Peut-être Scala.

[2] Un des trois médecins juifs qui soignèrent Louis II (Blancard, *Inventaire sommaire des archives des Bouches-du-Rhone*, série B, I, p. 87).

Helias a la universitat dels Jusieus d'Arles, per alcune almorna de mil florins, laqual vol far et donar en honor et reverencia de Dieu. Permeriamens vol et perten lo sobredig maistre Helias que davant que el fassa aquesta almorna que per tot lo mes apelat *teveth* propdanament venent, si dejan congregar tot cap d'ostal de la universitat dels Jusieus d'Arle, o la major partida de nombre et de poder, homes et donas, cascum vers la graza, al luoc ou es degut ni acostumat de congregar, et tots si dejon obligar an instrumen fag per man de notari public, en tot la fort maniera laqual si pot far ni es acostumat, ni sabrien et poyrien devisar sanis doctors crestians, et segon lur dechat...[1] obligan cors et bens, mouables et non mouables, presens et esdevenidors, per sy et per lurs heretiers, per tostemps mais, a affermar et attenir et mantenir et adesser rat et ferm tots los patis losquals declararay si segon sus lo fag d'aquesta almorna :

Permieramens que sien tengus los Jusieus de la dicha universitat de donar cascun an L. florins bons et de bon pes, de la moneda de XVI solis lo florin que corre al jourduey en Arle, losquals L. florins si dejan donar a dos maistres, losquals ensenhon tota persona laqual veulha apenre, et especialamens per los enfans et per los parens de diverses paures Jusieus losquals non aurien poder de logar maistre.

Et lo un dels dos maistres sie designat per ensenhar los V libres de Moyses et de los prophetas, loqual maistre gazanhe cascun an XX florins, o de pres; et l'autre maistre sie designat per ensenhar la maniera et la scientia del Thalmut appellat en hebrayc; et aquest maistre gazanhe cascun an XXX florins.

Empero vole que quatre ans continuans apres esser facha la dicha almorna, si dejan donar dels L. florins sobredigs XXV florins al sany et discret maistre Rabbi Jossef, filh de Rabbi Matassies, ad el o ad aquel que demandar o poyrrie per el razonablament; et aquestos XXV florins dejan esser pagats cascun an, per l'espasi de quatre ans, al sobredig Rabbi Jossef al cap de l'an, comensant a contar l'an del jorn que sera facha la dicha almorna; et los XXV florins autres remanents si dejan pagar et donar al maistre, loqual es designat a ensenhar los V libros de Moyses.

Item vol que passat los premiers quatre ans, los L florins de l'almorna sobredicha si dejan donar al dos maistres sus maniera et sus la forma que permieramens era dessus escrig et desinhat.

Item vol que prometan et seu obligon lo dich comun de non acambiar aquesta almorna en altra almorna, et de non avendre la, ni engajar, ni mudar d'aquesta cieutat en autra, ni far causa per laqual diminuis o si alteres la vertut o la forma en tot o en partida de l'almorna sobredicha.

Item prometa et obligue si la dicha universitat que, coras que maistre Helias dedins l'espazi de quatre ans, a commenca d'aras, demandes V^c florins dals mil losquals dona a l'almorna, que la dicha

[1] Mot passé.

universitat li deja restituir V^c florins, pagados CXXV florins per an, entro lo compliment de V^c florins; et an aquest pati principalament fa maistre Helias l'almorna sobredicha, que al cas que el agues grant necessitat et degues et pogues demandar et recobrar entro la somma de V^c florins, per las pagas desus declayradas.

Item al cas que maistre Helias recobres de l'almorna la somme sobredicha, o partida d'aquella, non sie adonos tengut lo dig comun de donar L florins als dos maistres; an vol ben que dals L florins que pagarian cascun an, si dejan rebatre V florins per cascun centenal, que recobrarie deldig comun, et so que remanrie dals L florins, s'en deja logar un mestre loqual es desinhat ad ensenhar los V libres de Moyses, et si non suffisie a pagar tot los dos maistres; et si de la dicha almorna sobrava argent otra la paga de un maitre, vol que las sobras si conservon et si congregon en la man de un prodome, entro tant que ny aja prou per logar l'autre segon maistre.

Item al cas que maistre Helias non agues demanda aquestos V^c florins dedin l'espazi de quatre ans, es de pati que el non lis deja pueys demandar; et al cas que el los demandes, la universitat non sie tenguda de pagar.

Vers es que en nostra presencia a proumes et jurat lo discret maistre Helias am bona et matura deliberation, sen fraut ne dol, per lo fort jurament que si pot far entre Jusieus, que pueis que aquesta almorna sera facha et encartada, de non ademandar, ni diminuir la somma dels mil florins, losquals dona per far l'almorna, si non al cas (dalqual Dieu lo deffenda) que el agues o vengues en grand necessitat manifesta et publica; et d'autrament non entent ni vol que o pogues demandar.

Item en la presencia de nos sots escrits, maistre Helias a elegit gouvernadors de la dicha almorna, so es assaber sos felenos, losquals son filhs de ses filhs et lurs enfants, per succession a totstemps mays; item a elegit maistre Bonsenhor Asday et sos enfants per succession a totstemps mays; item a elegit maistre Crescas Salamias; item Regina et sos filhs et los enfans d'aquellos per succession, a totstemps mays; et vol que els ajan poder en gouvernacion et en administration de la dicha almorna, en qualque luoc en que sien, mas que sie pres d'Arle L legas et vol que lo poder dels digs elegits sie a far mantenir, sostenir, fortificar ladicha almorna et que per els o per lurs enfans si deja totjorn sostenir; et que dejan triar et elegir los dos maistres sobredigs, con a lur bon avisament apparra...

Item vol que de lo offici et la administration dels sobre nominats per el elegits, lo comun si obligue a tenir o rat et ferm en la maniera dessus dicha.

Item vol que lo jorn de la solemnitat appellat en hebrayc *Simhatora*, aquel que dira l'ufice per lo comun en nostra scola deja dire per el certa oration et preguera per el et per sos enfans, tostemps per succession, et aysso cascun an, et lo jorn sobredig.

Item vol maistre Helias que lo dig comun fassa escreure en he-

brayc tots los patis de l'almorna, et sien enfixat en los statuts de la universitat, et que lo jorn que lo comun aus la maledicition, adoncs et... de mantenir perpetuablamen aquesta amorna an los patis declaras.

Item vol maistre Helias que lo comun fassa far un vidimus del instrumen obligatori, en loqual sien claramen tots los patis; et aquels vidimus gardon per memoria los governado[r]s de l'almorna habitans en Arle; et l'estrument principal mandon a maistre Helias d'ayssi al mes appellat en hebrayc *Adar* propdanament venent.

Item demanda maistre Helias que hon et fassa far una quitansa per man de notari public, et devisada per man de sani ad el et a tot autre que per el agues culhit argent del deute de XXIII^c^ florins, per calque cas ni per calque maniere que on lur pogues alcuna causa demandar; et aquesta quitansa deja mandar a maistre Helias an l'estrument obligatori per tot lo mes apellat *Adar* propdanament venent.

Et en la presencia de nos sots escritgs vent maistre Helias et nos preguet que nos testificassen et senhassen de nostra man aquesta opodixa et fos mandada als administrados de l'almorna losquals son habitans en Arle; et dis eneyssius :

« Jeu Helias veulh et concorde en vestra presencia que vistos las presens, (que) lo comun de Arle sus los patis et la maniera dessus declayrada, (et) si concordaran et obligaran de mantenir et sostenir tots los patis dessus declarats universalamen, et un cascun dels patis particularament.

» Jeu dons aras vode ni done, en honor et reverencia de Dieu, a fondar l'almorna sobredicha, permieramens los VIII^c^L florins, losquals mi deu lo comun dels Jusieus d'Arle del reste del deute de XXIIII^c^ florins.

» Item done et vode los c florins que mi deu may lo dig comun, losquals c. florins son tenguts de mi pagar, quar los ac nostre senhor lo rey, alqual don Dieu bona vida, per razon d'aquest deute sobredig.

» Et per so quar vuelh que mon vot et ma donation sie entro lo soma de mil florins, otra los VIII^c^L florins que jeu ai vodat et dessus declairat, jeu d'autre part mi obligue cors et bens et promete de pagar al comun dels Jusieus d'Arle, so es assaber CL florins d'aur, et aysso a pagar enfra dos meses, contant apres lo jorn que jeu aurai receuput l'estrument, en loqual si contenga que lo dig comun aja authresa et confirmat tots los patis per mi demandats et declayrats; et de pagar aquestos CL florins, veulh que sie obligat mon cors et mes bens mouables et non mouables, presents et esdevenidors, a pagar al terme sobredig. Et yeu non agues sinon la rauba que porte al dors, et aysso pagaray, perso que mon vot sie complit et que l'almorna aja la somma complida de mil florins; et aquestos mil florins sobredigs obligats que sie lo dig comun et per els[1] venrre et consentir

[1] Mots passés.

en los patis subredigs, jeu los vode a l'almorna en la maniera sobredig, vot fort et irrevocable; et dons aras los lur done et los enveste.

» Empero si lo dig comun non si obligava de tenir rat et ferm tots los patis dessus declayrats, et aysso per tot lo mes de *teveth*, dic et veulh que mas paraulas sien nullos et vanas et que non aian valor, ni mon vot non sie vot; ne vuelh que so que ay dig prejudique in nenguna maniera a la forsa ni a la vertut de mon instrument, en loqal mi son obligats lo dig comun; ni vuelh et entende que sie existent et permanent en sa vertut. »

Enfins com era davans (?) en nostra presencia a jura maistre Helias per mais de fermeza et de cautela deldig comun, que el non a tractat ni dig ni fag, ni fara per los devenent nenguna causa per laqual el pogues venir en contra a las causas per el promessas et dessus declaradas.

« Aquest acte es stat tractat et complit en nostra presencia dimars, lo vij jorn del mes de *quisselev* l'an V^m C. LVIII, contant a la creation del mond. Helia, filh de Ysac, Josep filh de Samson, los sots escrigts de leur man propria. »

Lectis dictis capitulis, memorati Judei Arelatis congregati, ut dictum est, omnes unanimiter et concorditer laudaverunt et acceptaverunt sponte donationem factam de dictis mille florenis auri semel tantum solvendis, pro dotatione elemosine ante dicte, per se et suos heredes; post que, anno et die quibus supra, Johannes Palhade, in legibus licenciatus, locum tenens domini Anthonii Arnaudi, juris periti, judicis curie regie arelatensis, erectionem dicte elemosine, et pacta indesecuta, auctoritate dicti judicis, cujus vices gerit, approbavit, notario Anthonio Olivarii.

Coppié dans l'*étendu* dud. Me Antoine Olivari de lad. année 1401. J'ai coppié en entier et exactement, ce qui est en langage vulgaire, mais j'ai abrégé le reste de l'acte qui est fort long en latin et ne dit rien d'essentiel.

VI.

Arles, 5 mars 1426-1427. — *Déclaration par les baylons d'Arles des redevances dues à l'archevêque par la communauté.*

(Bibl. d'Arles, ms. 235, p. 296.)

In nomine Domini amen. Anno nativitatis ejusdem M° cccc° xx° sexto, quarte indictionis, die vero Martis intitulata quinta mensis Martis, pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini Martini[1] divina providentia pape quinti anno nono, noverint universi quod, in mei publici notarii et testium inferius nominatorum

[1] Martin V, pape (1417-1431).

presentia existentes et personaliter constituti, Bondias de Sancto Paulo, Bonsenhor de Montiliis [1], Vitalis Calhi et Samiel Mosse, Judei, bayloni universitatis Judeorum civitatis arelatensis, requisiti a dominis Falcone de Chova, in decretis licenciato, canonico carpentoratensi, officiale arelatensi, et Petro Baconis, sacrista vasionensi, clavario domus archiepiscopalis arelatensis, pro reverendissimo in Christo patre et domino Ludovico [2], miseratione divina sancte arelatensis ecclesie archiepiscopo, ut recognoscerent pensiones piperis, candelarum cere et lampredarum, ad quas annuatim prestandas, terminis consuetis, pro et ex causa gardie scole judaice dicte civitatis, ipsa universitas Judeorum ejusdem civitatis tenetur et obligata existit ante dicto domino archiepiscopo et sue ecclesie, et hoc in opportuna, debita et consueta forma, sicut alias, de anno tunc currente M° CCC° LXXX° et die XVI^a mensis novembris, tempore quo presidebat in ecclesia arelatensi ut archiepiscopus reverendissimus in Christo pater dominus Petrus de Croso [3], bone memorie, per magistrum Bendig Ayn, phisicum, et Samielem Calhi, Judeos de Arelate, baylonos tunc dicte universitatis judaice, eorum nominibus propriis et ejusdem universitatis factum et recognitum extitit, constante nota sumpta per magistrum Guilhelmum Inerii, notarium publicum, de qua quidem nota facta fides occulata extitit baylonis Judeis modernis ante dictis ad informationem eorumdem), ipsi, inquam, Bondias de Sancto Paulo, Bonsenhor de Montiliis, Vitalis Calhi et Samiel Mosse, bayloni moderni universitatis Judeorum dicte universitatis arelatensis, tam nominibus eorum propriis quam dicte judaice universitatis, recognoverunt supra nominatis dominis officiali et clavario, ibidem presentibus, et mihi notario infra scripto, ut communi persone, stipulantibus solempniter et recipientibus pro supra nominato domino archiepiscopo et sua pretacta ecclesia arelatensi, se nomine dicte universitatis judaice et per eos dictam universitatem Judeorum teneri prestare eidem domino archiepiscopo et suis successoribus futuris, annis singulis et perpetuo in festo Ramis palmarum, pro et ex causa gardie dicte synagoge sive scole judaice, vingint[i] libras piperis et viginti libras candelarum cere, et tres lampredas, appreciatas pro qualibet lampreda quinque solidos.

Item recognoverunt ipsam Judeorum universitatem teneri prestare et solvere jam dicto domino archiepiscopo et suis successoribus, annis singulis, et perpetuo, in festo Sancti Michaelis, pro cimiterio olim accaptato in Cravo per Judeos, pro jure quod spectasset eidem domino archiepiscopo si fuissent plantate vinee in dicto cimiterio, videlicet unum florenum.

Item confessi fuerunt eamdem universitatem pro excambio facto cum Petro de Pennis, tunc vivente, anno quolibet et perpetuo in

[1] Monteux (cf. Gross, *Gallia judaica*, p. 320).
[2] Louis d'Alleman, archevêque d'Arles (1423-1450).
[3] Pierre de Cros (1374-1388).

festo Natalis Domini, teneri solvere ipsi domino archiepiscopo, pro gardia dicte synagoge, scilicet medium ferratum piperis quod percipere solebat Bertrandus Cayssii condam.

Item confessi fuerunt ipsam universitatem teneri prestare ante dicto domino archiepiscopo annuatim, perpetuo, in festo Ramis palmarum, pro et ex causa gardie dicte scole sive synagoge, unam lampredam appreciatam quinque solidos, quam lampredam percipere solebat Raynaudus Porcelleti condam...

Quas quidem pensiones supra recognitas dicti bayloni judei promiserunt solvere annis singulis jam dicto domino archiepiscopo et suis successoribus. Acta fuerunt omnia premissa Arelate, in palatio archiepiscopoli et in magno plano ante cameram sive domum clavarie, presentibus Guillelmo de Maistra, clerico lemovicensis diocecis, magistro Johanne Androse, notario et scriba in curia archiepiscopali arelatensi, Michaele Grimaudi, clerico arelatensi, Johanne Rogerii, agricultore de Arelate, et pluribus aliis testibus, et me Anthonio Olivarii, notario.

Coppié en abrégé mais sans changer les termes sur l'original dans l'*étendu* dud. maître Antoine Olivari, notaire d'Arles des années 1425 et 1426, fol. 27 v°.

VII.

Arles, 9 mars 1432-1433. — *Vidimus d'un mandement de Bertrand de Beauvau, lieutenant du sénéchal de Provence, en date du 28 février 1433* [1] *faisant défense à l' « abbé de la jeunesse » et à ses compagnons de demander le droit de « pelote » aux Juifs d'Arles.*

(Fonds Véran, Armoire 34, Mélanges de titres.)

In nomine Domini, amen. Anno incarnationis ejusdem M° CCCC° XXX° II°, die lune intitulata nona Marcii, hora terciarum, domino Ludovico tertio regnante etc. Noverint universi quod, existentes in curia regia Arelatis, Vitalis Asturgi, Judeus, combailonus univer-

[1] La date de ce mandement est donnée pour le quantième par le texte même : 28 ou 29 février, mais la date d'année doit être restituée. On y parviendra en remarquant que cette lettre est transcrite ici d'après un registre du notaire Olivari allant de 1430 à 1432 (v. st.) et qu'elle doit être datée de celle de ces années où le mardi gras (= carême prenant), jour où s'est produite la vexation en question, tombe avant le dernier jour de février. Or le mardi-gras est, en 1430, le 28 février ; en 1431, le 13 février ; en 1432, le 4 mars. L'abbé Bonemant avait donc cru pouvoir dater le mandement de 1431 (ms. 225, p. 98), mais il faut remarquer que les Juifs auraient ainsi attendu jusqu'en mars 1433 (n. st.), c'est-à-dire deux ans, pour présenter ce mandement au viguier et en faire usage. C'est que Bonemant semble n'avoir pas tenu compte de ce que l'année 1432 du registre d'Olivari correspond à une partie de 1433 (n. st.). Or en 1433 également le mardi-gras tombe avant la fin de février, soit le 24. Il faudrait donc dater ce mandement de 1433. Ainsi la vexation se produit le 24 ; et dès le dimanche, la communauté obtient le mandement qu'elle fait vidimer la semaine suivante.

sitatis judaice dicte civitatis, et Ysaacus Nathani, etiam Judeus, consocius suus, presentaverunt nobili viro Hermenterio, vicario curie regie predicte, quasdam patentes litteras ex parte magnifici et egregii domini Bertrandi de Bellavalle, locumtenentis spectabilis, magnifici et potentis domini Petri de Bellavalle [1], militis, gubernatoris et vice gerentis regii in comitatibus Provinciæ et Forcalquerii et terris adjacentibus, cujus tenor est talis in parte exteriori :

« A mon cher et grant amy le Viguier d'Arles ou son lieutenant royal en Provence Bertrand de Beauveau, etc. »

Et in parte interiori [2] :

« Tres chier et grand amy, nous avons entendu que aucuns de la dicte ville, sobs colour de caresme entrant, ont a cest caresme prennant fait beaucoup de griefs aux Juifs de cette v lle et les vuelent constraindre a payer la pelote et autres droits qu'ils pretendent leur estre deuz au dict jour pour les dicts Juifs, et, a cause de ce, les ont gagiés, et firent semblablement l'année passée ; de laquele chose sommes fort merveilliez, car c'est une novité, qui jamais ne fut veue, et est de tres male consequence, et fort desplaisant à nous, ne est point notre intencion de le sufrir ; car nous sommes certains que la volonté du Roy n'est pas que les dicts Juifs soient ainsi traictiés. Et pour ce voulons et vous demandons et commandons expressement que incontinent ces lettres veues, vous deffendés à grosses paynes que nul ne soit si hardit d'icy en avant rians demander auxdicts Juifs, a cause de la ditte pelotte, ne des autres droits qu'ils pretendent estre deuz par les dicts Juifs au dict jour de caresme entrant, car ce ne sont pas droits, mais novitez et abusions ; et neantmoins que facies rendre et restituer aux dicts Juifs les gages que leur ont été prins à cause de ce, tant a cest dict careme entrant derrenier comme a l'autre de l'année passée ; et les deffences que par vous sur ce seront faittes, faictes les mettre par escripts en la cort, afin qu'il en apparoisse ou temps avenir et gardés qu'il n'y ait point de faute. Dieu soit garde de vous. Escript à Aix, le derrenier jour de février. Le vostre B. de Beauveau. »

De quibus omnibus premissis dicti Judei petierunt mihi notario, ut eis concederem actum factum in regia curia, testibus presentibus etc. et me Anthonio Olivary, publico notario infra scripto etc.

Copié sur le registre dudit notaire de l'année 1432 f° 60.

[1] Pierre de Beauvau, grand sénéchal. Révoqué en 1427, il reprit ses fonctions vers 1429, jusqu'en 1443. Presque toujours en Italie auprès du roi de 1430-1438, il était remplacé par un lieutenant qui fut d'abord Louis de Bouliers, puis son propre frère Bertrand de Beauvau.

[2] Le texte de cette lettre se trouve également dans : Bibl. nationale, nouv. acquisit. latine, 1369, p. 295, et Bibl. d'Arles, ms. 225, p. 98.

VIII.

Arles, 8 avril 1466. — *Délibération du Conseil d'Arles demandant au sénéchal de Provence de faire exempter deux Juifs convertis des contributions payées par les Juifs.*

(Arch. d'Arles, BB, 4. Livre des conseils, 8 avril 1466.)

Die VIII aprilis. Item audita querela facta in presenti consilio per Jacobum Methellini, olim Judeum et reductum ad fidem catholicam sanctam, querelando se de Benedicto de Pesio, mercatore, habitatore de Arelate, exactore pecuniarum communitatis Judeorum de Arelate, qui ipsum Jacobum Methelini conatus fuit et conatur exhiguere ab eodem Jacobo Methelini, vigore cujusdam appodixe que est in manibus magistri Anthonii Vilasse quam petiit arrestari, et sibi provideri de remedio, cum eminens regium consilium [1] deliberaverit ipsum nec alios Judeos redductos ad fidem catholicam debere contribuere in debitis dicte communitatis Judeorum, quia egregius et nobilis vir Anthonius de Ponteves, dominus loci de Cabannis [2], presens in hoc concilio, ibidem dixit quod de ista materia fuit locutum in eminenti regio consilio et quod per dictum totum consilium fuit deliberatum Judeos reductos ad sanctam fidem catholicam non debere contribuere in debitis ejusdem communitatis Judeorum, cum fuerint facti novi homines et causante redductione per eos facta ; audita expositione facta per dictum dominum de Cabannis, fuit ordinatum quod ex parte presentis consilii scribatur domino comiti Troye [3], regis locumtenenti, quatinus dignetur eidem Jacobo Methelini et suo fratri, etiam redducto ad christianitatem sanctam, de remedio opportuno providere et providendo mandare... dicto Benedicto de Pesio et aliis collectoribus ceterisque creditoribus, ne eosdem nec ipsorum quemlibet vexare habeat, occasionne alicujus debiti sive exactionis communitatis Judeorum tangentis, seu debiti, attento quod ipsi sunt contenti contribuere juxta debitam taxam per dictum dominum de Cabannis in contributione redductionis debitorum Judeorum fiendam, cum esse non debeant pejoris conditionis quam ipsi Judei, quibus immunitas talis conceditur.

[1] Le conseil éminent est à la fois un tribunal et un conseil d'administration établi en 1424 par Louis III, il siégea d'abord à Aix. Mais après une révolte de la ville a la suite d'un jugement qu'elle trouvait insuffisant contre un Juif, il avait été transporté à Marseille. (Cf. F.-L. de Villeneuve-Bargemont, *Histoire de René d'Anjou*, pp. 250 et 436).

[2] Cabannes, Bouches-du-Rhône, arr. d'Arles, cant. d'Orgon.

[3] Jean Cossa, comte de Troya, grand sénéchal de Provence († 1476).

IX.

Saint-Germain-des-Près, juillet 1493. — *Lettres patentes de Charles VIII portant expulsion des Juifs de la ville d'Arles.*

(Arch. d'Arles, titres de police, t. I.)

Charles, par la grace de Dieu, roy de France, conte de Provence, de Forcalquier et terres adjacentes, savoir faisons a tous presents et advenir, Nous avons reçeue humble supplication de nos chers et bien amez les gens d'eglise, nobles, bourgeois, manants et habitants de notre ville et cité d'Arles audit pays de Provence contenant que la dicte ville est principallement fondée et entretenue en labouraiges et nourriture de bestail plus que en autres choses, tellement que pour labourer et cultiver les vignes et champs, recueillir, ramasser et mettre en seureté leurs blez, vins, four[ai]ge et autres biens et gouverner leur bétail, il leur est chose necessaire avoir a leur aide grand nombre de gens de bras de plusieurs pais et nations estranges, et se treuvent mesmement au temps de moissons souventeffois jusques au nombre de sept à huit ou neuf mil personnes d'estrange pais pour illec gaigner leurs vies, et à ceste cause est besoing aux dits suppliants tenir et faire mettre en armes certain nombre de gens durant ledit temps des moissons pour garder que lesdits estrangers ne courent sus a certain nombre de Juifs qui sont demourans et residants en notre dicte ville et cité d'Arles, ainsi que nagueres ont fait les dicts estrangers qui les ont pillés et destenus pour la hayne et malveillance conceue contre eulx par le peuple chretien, a l'occasion des sedicions et maux innumerables qui s'efforcent de jour en jour faire aux Chrétiens tendant les tromper, descevoir, desvoyer de la foi catholique, ainsi qu'il est apparu et appert evidemment de jour en jour, pour la frequentation et communication qu'ils ont les uns avec les autres; et doubtent les dits suppliants que quant les dicts estrangiers se trouveront en si grant nombre a la dicte ville, sous couleur de faire commotion contre les dits Juifs, se pourront facilement par convoitise de biens semblablement eulx esmouvoir contre les dicts habitants et piller la dicte ville, eulx et leurs biens, qui serait leur totale destruction et en notre grand prejudice et diminution de notre domaine; a ceste cause iceulx supplians nous ont humblement fait remonstrer par notre amé et feal conseiller et chambellan, Gaucher de Quiqueran, seigneur et baron de Beaujeu en notre dict pays de Provence, les choses dessus dites, en nous humblement requerant que, attendu ce que dit est et que la dicte ville et cité d'Arles est hune des principalles villes de notre dit pays de Provence et que si les dits Juifs y font encore leurs demeures pourraient etre cause de semer plusieurs erreurs et heresies contre notre dicte foy, ainsi qu'ils ont fait en plusieurs lieux, dont ils ont pour ceste cause été degectez et dechassez; et aussi que pour les garder et que

l'on ne leur courut sus, plusieurs Chretiens ont été tuez et occis et plusieurs autres inconvénients ensuiz, il nous plaise ordonner que les dits Juifs ne facent doresenavant aucune demeure en la dicte ville et cité d'Arles ne au territoire d'icelle et de ce en exempter par privilege expres les dits suppliants et leur impartir sur ce nos grace et liberalité. Pource est-il que nous, ces choses considerées, voulant nos bons et loyaulx subgects estre preferez en leurs besongnes et affaires et les garder et preserver en notre pouvoir pour l'advenir d'oppressions et inconvenients, pour ces causes et en faveur de la bonne et vraye subjection et obeissance en quoi les dicts suppliants se sont maintenus envers nous, et par advis et deliberation des princes et seigneurs de notre sang et lignaige, et autres considerations a ce nous mouvant, aux dits suppliants avons par privilege expres donné et octroyé et par la teneur de ces presentes de notre certaine science, grace especial, plaine puissance et auctorité royal, donnons et octroyons que dedans troys mois apres la publication de ces presentes aucuns de la nation des dicts Juifs, qui ne seront regenerez sur les saints fons de baptesme et ne tiendront la foy chretienne, ne feront leur demeure et habitation dedans notre ville et cité d'Arles ne en tout le district et territoire d'icelle, sinon seullement pour passer leur chemin, en allant et venant à leurs affaires, et il leur est par nous permis, sans autrement y habiter ne demeurer en maniere que soit; et de ce en avons exempté et exemptons a tousjours mais perpetuellement les dicts ville, cité et territoire et les manans et habitants en icelle. Si donnons en mandement par ces mesmes presentes a nos amez et feaux le grant seneschal de notre dict pais et conté de Provence ou son lieutenant et gens de notre conseil residant a Aix et a tous nos autres justiciers et officiers au dict pais et a leurs lieutenants, et a chascun d'eulx, si comme a luy appartiendra, que en faisant a nous a appliquer[1] et se mestier est a son de trompe et cry public, par tous les lieux ou il appartiendra, a tous les dicts Juifs que, dedans le dict temps de troys mois apres la dicte publication, ils aient a eulx desister et deppartir eulx, leurs biens et famille de la dicte ville et territoire d'Arles, sans plus, apres les dits trois mois passés, y faire aucune habitacion et demeurence en quelque maniere que ce soit, en les contraignant a ce faire et soufrir reaument et de fait, par toutes voyes et manieres deues et raisonnables, car ainsi nous plaise et voulons estre fait. Et afin que ce soit chose seure et stable a tousjours, nous avons fait mectre notre scel a ces dictes presentes, sauf en autres choses notre droit et l'aultruy en toutes. Donné à Saint Germain des Prez lez Paris, au moys de juillet l'an de grace mil quatre cent quatre-vings et treize et de notre regne le dixiesme[2].

---

[1] Mots passés dans la copie.
[2] Copie de M. Raybaud, ancien archiviste.

LA COMMUNAUTÉ JUIVE DE SALONIQUE

AU XVIE SIÈCLE

(SUITE [1])

Voici quelques notices biographiques sur les rabbins qui ont signé les pièces hébraïques que nous publions plus loin.

ADRIBI (Isaac), fils de Samuel. Signataire des pièces 1, 3, 5, 8, 13, 16 et 20. Auteur des Consultations דברי ריבות et des Sermons דברי שלום, prononcés au temple שלום. Elève de Joseph Taytasak et collègue de Samuel de Medina, il est mentionné à deux reprises dans les Consultations de ce dernier (רשד"ם, I, fin n° 182, et sur אבן העזר, n° 34). Dans ce dernier passage, il est cité comme signataire d'un témoignage daté du lundi 15 Hesvan 5327. Il est aussi cité dans משפטי שמואל (Venise, 1599, n° 35) par Samuel, fils de Moïse Kala'ï. Il fleurit entre 1554 (pièce n° 13) et 1568 (n° 16). Cependant on le trouve discutant avec Samuel di Médina vers l'an 1580 (דברי ריבות, n° 329).

ALBUHER (Samuel), qui signe la pièce 23, est contemporain de Joseph Taytasak (Conforte, 34 *b*).

ALIAS (Moïse), dont la signature se trouve, pour la première fois, dans le n° 15, signe aussi un acte daté du mardi 25 Ab 5318 (1558) dans דברי ריבות, n° 82. On connaît de la même famille : 1° Joseph Alias, tué (רשד"ם sur אבן העזר, Salonique, 1594, n° 165); 2° Benjamin Alias, rabbin (Consultations de Salomon Cohen, III, n° 71 ; בני שמואל par Samuel Hayon, Salonique, 1613, n° 34) ; 3° Méïr Alias, collègue de Conforte (f° 50 *b*).

ALHANATI (Semtob), qui a revisé la pièce 12 et signé le n° 19, a aussi signé (avant 1534) une consultation (n° 169 de תומת ישרים, par Tam b. David ibn Yahia).

[1] Voir *Revue*, t. XL, p. 206.

ALMOSNINO (Baruch), signataire de la pièce 12, qui doit être antérieure à 1545, puisque Joseph b. Leb, qui la signe aussi, n'était plus cette année-là à Salonique, ayant déjà émigré à Constantinople à la suite de l'incendie ci-dessus mentionné (Conforte, 37 *b*). Est-il identique avec un certain Baruch promoteur des luttes intestines dans la même communauté et vers la même époque, comme il ressort des lettres de Moïse Amon, éditées pour la première fois dans יוסף דעת (n° 11, p. 162)?

ALMOSNINO (Moïse) a signé les pièces 1, 3, 4, 5, 8, 13, 14 et 15, ainsi qu'une consultation datée du mercredi 18 Sivan 1559 (דברי ריבות, n° 106), et copié nos n°s 4, 12 et 16. Prédicateur et érudit, versé dans les connaissances profanes comme dans les études sacrées, auteur de plusieurs ouvrages connus (תפלה למשה, ידי משה מאמץ כח, *Extremos y grandezas de Constantinopoli*, etc.), ce collègue de Samuel de Medina est cité par ce dernier (רשד"ם, I, n° 94, sur אבן העזר, n° 34, et sur חשן משפט, n° 401) ainsi que par משפטי שמואל (n°s 35 et 60). Il fleurit entre 1552 (d'après notre n° 15) et 1566 (n° 1). Voir pourtant Steinschneider, Catalogue de la Bodléienne, col. 1770, et *Mosé* (*Antologia Israelitica*), Corfou, 1878, n° 10, p. 378, note 1. — Ajoutons que la ressemblance frappante que l'on constate entre les exordes des sermons (מאמץ כח) de cet auteur et le style de certaines de nos pièces (n°s 6, 7, 15, etc.) nous autorise à lui en attribuer la paternité.

ALMOSNINO (Samuel), qui a signé le n° 12, sans doute avant 1545 (voir plus haut, *s. v.* Almosnino Baruch), est sûrement le même que שמואל אלמושילנו mentionné par Conforte, 34 *a*, et שמואל אלמושלינו qui a signé avant 1534 (תומת ישרים, n° 169). Il est aussi cité dans רשד"ם (sur אבן העזר, n° 127), משפטי שמואל (n°s 79 et 100) et בנימן זאב (n°s 7 et 8) de Benjamin b. Matatia.

ALTOUN (Isaac), signataire du n° 12, sûrement avant 1545 (voir l'article précédent), s'occupe, en 1512, des affaires du temple *Lisbonne* (תומת ישרים, n° 205). On connaît de la même famille, Salomon Altoun, membre du conseil rabbinique (רשד"ם sur אבן העזר, n° 85).

BARKI (Samuel), signataire du n° 12, sans doute avant 1545 (voir l'article précédent). Nous connaissons de la même famille : 1° Joseph Barki, qui a signé avec ses deux collègues, Samuel de Medina et Moïse Almosnino, le 23 Nissan 1570 (רשד"ם sur אבן העזר, n° 38) ; 2° Isaac, fils du rabbin Elie Barki (vers le commencement du XVIIe siècle), mentionné par Aron Lapapa dans בני אהרון (Smyrne, 1674, n°s 44 et 45) et signataire d'une consultation de Hayyim Sabbataï (תורת חיים, III, n° 29).

Caro (Joseph), signataire de la pièce 19, et dont la célébrité nous dispense de faire la biographie.

Cavallero (קאביילירו, dans Conforte, 33 *a*, et קאוויילירו, *ibid.*, 34 *a*) Salomon, signataire du n° 23 et mentionné dans les consultations d'Elie Mizrahi (n° 2) et dans celles de Tam ibn Yahia (n° 1).

Cohen (Daniel), fils du rabbin et médecin Perahia et frère (probablement aîné) de Samuel et Joseph Cohen. Auteur d'un supplément à l'ouvrage שארית יוסף, qui traite du calendrier, il a signé non seulement les n°s 1, 3, 5, 8, 13, 14 et 16, mais aussi un acte de témoignage daté du mercredi 18 Sivan 1559 (דברי ריבות, n° 106). Il fleurit entre 1554 (n° 13) et 1568 (n° 16).

Cohen (Joseph), fils du rabbin Perahia et probablement frère du précédent, est signataire du n° 18.

Cohen (Salomon) b. Abraham. Originaire de Sérès et élève de Joseph Firmon (הרש"ך, III, n° 46), il a signé à Salonique notre n° 18; à cette époque il était souffrant et malheureux (מר ונאנח), probablement à cause de sa vieillesse, puisque deux ans après (en 1586), dans la préface de ses consultations, il se dit très âgé et à la veille de mourir. Auteur lui-même de consultations en trois volumes, il est non seulement mentionné (après 1569 ?) par רשד"ם (sur אבן העזר, n° 84), mais aussi par l'élève de ce dernier (comme il ressort de לחם רב, n° 71), Abraham b. Moïse de Boton, auteur du לחם משנה (לחם רב, n°s 3, 67, 70 et 135), ainsi que dans בני שמואל (n° 7) et תורת אמת (n° 6) d'Aron Schoschan.

Cohen (Samuel), fils de Perahia et signataire de notre n° 21. Voir, sur son âge, plus haut Cohen Daniel.

Don-Don (c'est la leçon qui me paraît la meilleure, comme on va voir bientôt, à la place de celle de דון נין ou דון נון que je crois lire dans mon ms. et qui me semble décidément erronée) Moïse, signataire du n° 12. Il est probablement le père d'Isaac, fils de Moïse Don-Don, plusieurs fois mentionné dans תומת ישרים (n°s 146, 208, 210, 211 et 212).

Firmon (Jacob), fils de Samuel. Signataire de notre n° 1 et d'une consultation (משפטי שמואל, n° 23) dans laquelle, contrairement à Samuel de Medina et à Mardochée Matalon, il déclare les Juifs originaires de Patras et nouvellement établis à Lépante exempts de la participation aux impôts de leur communauté adoptive. Le יעקב בן שמואל qui a signé le n° 12 avant 1545 (voir plus haut *s. v.* Baruch Almosnino) me semble identique avec notre rabbin plutôt qu'avec Jacob fils de Samuel Taytasak, qui paraît

plus jeune que le nôtre (voir plus loin *s. v.*). — Voir plus de détails *s. v.* Samout Jacob.

Garson (Moïse), fils de Juda, signataire de notre n° 16. Juda Garson (גארסון) qui a signé un acte de témoignage, daté du lundi 8 Eloul 1558 (דברי ריבות, n° 82), semble être le père de notre rabbin et le fils d'un autre Moïse גארשון qui a signé une pièce en 1531 (תומת ישרים, n° 1), et est contemporain de Tam ibn Yahia (Conforte, 34*a*, qui écrit גרשון). Si notre hypothèse est vraie, nous avons donc trois générations de Garson : Moïse I, Juda et Moïse II.

Haber (Isaac), signataire de notre n° 4, était, d'après Abraham de Boton (לחם רב, n° 71), un greffier excessivement scrupuleux dans l'accomplissement de son métier (זה הסופר שכתב כתב זה שמו כה"ר יצחק חבר יצ"ו אשר נודע בעיר שהוא כותב כמה יפויים מדעתו). On connaît de la même famille un contemporain à Safed (1569), Hayyim Haber (Consultations de Moïse Alscheik, Venise, 1605, n° 27). Voir *s. v.* Içhaki Abraham.

Hazan (Abraham), signataire des nos 19, 22 et 23, et d'une consultation (avant 1534) dans תומת ישרים (n° 169). Mentionné par בנימן זאב (n° 425) et dans les Consultations de Salomon Lévi (n° 4), il est en correspondance avec Baruch, fils de Salomon Kala'ï, de Smyrne, où il a fait sa connaissance lorsqu'il y est venu marier son frère (מקור ברוך, Smyrne, 1659, n° 26, p. 38). Voir aussi שם הגדולים d'Azoulaï (Varsovie, Goldmann, 1876), p. 8, מ"ו.

Hazan (Salomon), probablement fils du précédent, est signataire des nos 1, 8, 12, 13, 15 et 16, et d'une consultation, en compagnie de Samuel de Medina et de Moïse Almosnino et à la date du lundi 17 Schebat 1570 (רשד"ם sur אבן העזר, n° 38). Il est aussi mentionné à la date du 12 Nissan 1542 (ou 1547 ? הבק"ר) dans les Consultations de Moïse b. Joseph Mitrani (מבי"ט, I, Venise, 1629, n° 65) et par Isaac Adribi (דברי ריבות, n° 14) le dimanche 13 Tébet 1562. Il fleurit donc vers 1542-1570.

Ibn-Billa (Salomon), fils de Jacob, signataire de notre n° 4, est connu pour la part qu'il prit dans la lutte commerciale entreprise par Doña Gracia Mendezia et Joseph Nassi contre le pape Paul IV (Graetz, IX, 364).

Içhaki (Abraham), mentionné avec les titres pompeux de הסופר הגדול והחסיד החכם השלם, dans notre n° 17, et de סופר מתא ראש כל הסופרים בקי גדול par Conforte (40*b*), exerça à Salonique ses fonctions de greffier communal vers le milieu du XVIe siècle; Isaac Haber, ci-dessus mentionné, n'était probablement pas un notaire

attitré. Mentionné dans תורת אמת (n° 1) et par Salomon Lévi (n° 21) et Salomon Cohen (III, n° 1), il a un frère (Azoulaï, p. 72, שי"ז) et un fils (ci-après) portant le même nom (Isaac).

Içhaki (Isaac), mentionné dans notre n° 17, fut aussi greffier communal, comme son père Abraham.

Iahia ou Ibn-Iahia (Tam), fils de David et petit-fils de Salomon et signataire de notre n° 4, cumulait à Constantinople, d'après Conforte (34 *a*), les fonctions de rabbin et de médecin du sultan Soliman II, et avait de si vastes connaissances dans la jurisprudence musulmane que les Cadis ottomans avaient recours à ses lumières pour les cas difficiles à résoudre. Des nombreux ouvrages dont il est l'auteur et qu'un incendie a dévorés, il ne nous reste que אהלי תם, annexé à la collection qui porte le nom de תומרת ישרים. On le trouve aussi mentionné dans les Consultations d'Elie Mizrahi (n°s 1, 15 et 64) et dans בנימן זאב (n° 305).

Iaisch (Moïse), signataire de nos pièces 13, 15 et 19. Nous lui connaissons un homonyme, au xviie siècle (Conforte, 51 *a*), qui est peut-être son descendant. Peut-on supposer qu'il est le fils d'Abraham Iaïsch, mentionné (vers 1520) par Elie Mizrahi (Consultations, n° 15) et dans תומרת ישרים (n° 39) et qui, avec son petit-fils du même nom, mort peu après lui, a été l'objet d'un sermon funèbre de Joseph b. Leb, qui leur applique ce verset : את המאור הגדול... ואת המאור הקטון (Conforte, 33 *a*)? Je n'ai pas de preuves à l'appui.

Jérusalmi (Abraham), qui a signé le n° 4, est mentionné dans תומרת ישרים (n° 116), בנימן זאב (n° 406), מבי"ט I (n° 180), רשד"ם sur אבן העזר (n° 53) et sur חשן משפט (n° 224) ainsi que par Azoulaï (p. 50, *s. v.* יהושע צונצין). Serait-il le même que celui dont j'ai trouvé la signature dans une lettre inédite, datée de 1591 et adressée par le rabbinat de Jérusalem à celui de Monastir ?

Kéfassi (Joseph), signataire de la pièce 12, qui est antérieure à 1545 (voy. plus haut, *s. v.* Almosnino Baruch). Est-il de la même famille que Hayyim Kéfussi (partout orthographié כפוסי), mentionné par Conforte (41), par Azoulaï (pp. 41, ל"ה, 82, ט', *s. v.* מאיר גאביזון, et II, 70, ס"ד, *s. v.* ספרי חיים) et par Joseph Sambari (*Anecdota Oxoniensia*, I, partie iv, pp. 160-161), qui fixe sa mort à l'an 1631 et qui lui attribue des commentaires sur le כפרא et le ספרי ainsi que l'épitaphe de Joseph באגילאר ?

Leb (Joseph ben), dont la signature ne se trouve que dans le n° 12 (voir *s. v.* Almosnino Baruch), auteur de nombreuses consul-

tations et célèbre par ses luttes à Salonique et son émigration à Constantinople (Conforte 37 *b*), est souvent mentionné par ses contemporains, Joseph Caro (בית יוסף sur Tour יורה דעה, n° 10, et כסף משנה sur יד החזקה, Règles de גירושין, ch. XIII), Samuel de Médina (sur אבן העזר, n°s 37, 138 et 178, et sur חשן משפט, n° 224), Isaac Adribi (דברי ריבות, n° 196) et Samuel Kala'ï (משפטי שמואל, n° 31). Azoulaï (p. 56, קמ"ה) dit qu'il est mort après 1575.

Lévi (Benjamin), fils de Méïr Askenazi, signataire des n°s 3, 5, 12, 13 et 15, est cité par הרש"ך (III, n° 46), אבקת רוכל, n° 77 (après 1550), רשד"ם I, n° 75, et sur אבן העזר, n°s 43, 138 et 187, et משפטי שמואל (n° 100). Il a édité un Rituel askenazi (*Oçar* de Jacob b. Jacob, n° 916) et a joué un rôle prépondérant à Salonique, car non seulement Moïse Amon correspond de préférence avec lui (יוסף דעת, n° 10, p. 147), mais aussi il est chargé de pleins pouvoirs de sa communauté, dont il va arranger les affaires à Constantinople (רשד"ם sur יורה דעה, n° 55, cf. plus haut le ch. *Attributions*). Probablement il s'éteignit vers 1570 (voir ci-après), date à laquelle (d'après notre n° 24) son fils Menahem fut nommé rabbin à sa place. Ce dernier signa à Constantinople, en 1586, une lettre inédite du corps rabbinique de la capitale concernant le ghetto de Safed. Je ne sais pas s'il faut lui rattacher, comme fils ou parent, le rabbin Elie Lévi, signataire d'une consultation (אבקת רוכל, n° 109), mais il est certain que, en dehors de Menahem, il a eu un autre fils qui, sous le nom de

Lévi (David), fils de Benjamin Askenazi, a signé notre n° 8, où il a accompagné le nom de son père du mot זלה"ה, d'où il faut déduire que ce dernier était déjà décédé en 1562, date de notre pièce.

Lévi (Salomon I), fils d'Isaac I, signataire de notre n° 21 et auteur de plusieurs ouvrages (חשק שלמה sur Isaïe, לב אבות, commentaire du traité *Abot*, דברי שלמה, sermons, consultations et novelles talmudiques) édités et inédits (Conforte, 38 *b* ; cf. *Anecdota Oxoniensia, l. c.*, p. 155) ; il est mentionné dans les consultations de ses plus célèbres contemporains, tels que Samuel de Médina (רשד"ם sur אבן העזר, n° 238, où il l'appelle חברי ; sur חשן משפט, n° 244), Isaac Adribi (דברי ריבות, n° 326, vers 1580), Aron Schoschan (תורת אמת, n° 1), Salomon Cohen (הרש"ך, III, n° 1, vers 1594) et enfin Baruch Kala'ï (מקור ברוך, n° 10, p. 12) ; il ressort de ce passage que ce dernier est plus jeune que Salomon Lévi I, qui semble avoir fleuri vers 1550-1590.

Lévi (Salomon II), fils d'Isaac II, petit-fils du précédent, auteur lui-même de nombreuses consultations, nous a conservé la copie

(n° 20) d'une décision inédite d'Isaac Adribi et de Samuel de Médina. Il est cité après 1625 dans les consultations de son professeur Hayyim Sabbataï (Salonique 1713, I, n° 34, et III, n° 70), mort plus que nonagénaire en 1637 (Conforte, f° 44 *b*) après son élève dont il est question et qui s'est éteint en 1635, âgé de 52 ans (*ib.*, 46 *b*, où sont relatées les recommandations qu'il fit avant de mourir et qui s'expliquent par sa modestie et par ses idées cabbalistiques).

Matalon (Mardochée), signataire des n°s 1, 8 et 12, fut élève de Joseph Taytasak (רשד"ם sur אבן העזר, n° 127). Il semble avoir été plus jeune que son condisciple (Conforte, 38 *a*) Isaac Adribi, qui lui adresse, ainsi qu'à Samuel de Médina, des paroles sévères (ויכלו בהבל ימיהם להטות אזניהם לקול מצפצפים, dans דברי ריבות, n° 218). Il est mentionné encore deux fois dans ce dernier ouvrage (n°s 217 et 326, vers 1580), ainsi que par רשד"ם (I, n° 158; sur אבן העזר, n°s 50 et 85, après 1579; sur חשן משפט, n° 40), par הרשך (I, n°s 1 et 22) et dans משפטי שמואל (n° 23). Il a donc fleuri vers 1545 — 1580 (d'après n° 12).

Médina (Samuel del Campo), dont la signature est plus fréquente que toutes les autres dans nos pièces, puisque nous le trouvons sous les n°s 1, 3, 8, 13, 15, 16, 18, 20 et 21, et qui est l'auteur de nombreuses consultations et de trente sermons sous le nom de בן שמואל, était l'élève de Joseph Taytasak et de Lévi b. Habib, d'après Conforte (38 *a*), qui nous fait connaître, en dehors d'un vers de son épitaphe (sans doute), une particularité intéressante de sa verte vieillesse. Cité par ses contemporains, tels que הרש"ך (I, n°s 1 et 156; II, n° 12), משפטי שמואל (n°s 23, 60 et 100), תורת אמת (n° 142), לחם רב (n°s 67 et 135) et, enfin, Beçalel Askenazi (n°s 8 et 25), il est l'objet de réprimandes (voir *s. v.* Mardochée Matalon), non seulement d'Isaac Adribi, qui était (vers 1580) en lutte avec lui (דברי ריבות, n° 329), mais aussi de Joseph Mitrani (מבי"ט, I, n° 292), qui le traite de bavard (והבל טענותיו וכתביו). On peut donc fixer le temps de son activité entre 1552 (d'après n° 15) et 1581 (n° 21).

Mor-Hayyim (famille dont il existe des membres à Constantinople) (Isaac), signataire du n° 15, ne paraît pas avoir joué un grand rôle, puisque je n'en ai pas trouvé de trace ailleurs.

Nahmias (ibn David), signataire des n°s 18 et 21, a été (d'après la pièce 10) exempté d'une partie des impôts communaux en 1571 (cf. le chapitre : Impôts). Mentionné par רשד"ם (sur חשן משפט, n° 161, où son nom est orthographié נחמיאש, et n° 244, où il est écrit נעמיאש), הרש"ך (I, n° 51; III, n° 18), תורת אמת (n° 147), מקור

ברוך (n° 10, p. 13) et Azoulaï (p. 32, כ"ד), malgré la cécité dont il fut frappé, il continua à exercer ses fonctions rabbiniques (תורת חיים, III, n° 93) jusqu'à sa mort, qui n'arriva qu'après 1585 (suivant n° 21).

Nahmias (ibn Jacob), mort ou probablement tué avant 1571 (n° 10; cf. le paragraphe : Attributions), était frère du précédent et est mentionné dans les Consultations de Joseph Caro (sur ה' קידושין, n° 8, vers 1557) et de משפטי שמואל (n° 60). Il faut le distinguer de son homonyme, que Conforte (47 *a*) nomme זקן ובעל הגדה, et dont il fait un contemporain de Salomon Lévi II (1583-1635).

Obadia (Hayyim), fils de Jacob, qui a signé le n° 12, avant 1545 (voir *s. v.* Almosnino Baruch) et auquel on attribue les ouvrages באר מים חיים et מקור מים חיים et des consultations inédites (Conforte, 39 *a*), eut maille à partir avec les membres du temple Catalogne (voir au ch. Organisation et Administration). Moïse Mitrani, qui le cite (מבי"ט, I, n° 218), lui prodigue des éloges en approuvant ses décisions, à l'inverse de Samuel de Médina (voir *s. v.*), qui s'est attiré ses reproches. Il est également cité dans תומת ישרים (n°s 55, 56, 161 et 169), רשד"ם (sur אבן העזר, n°s 2 et 127, et sur חשן משפט, n° 226), דברי ריבות (n° 130) et משפטי שמואל (n° 100).

Obadia (Elie), fils de Hayyim (probablement le précédent), qui a signé notre n° 16, n'est mentionné que par Azoulaï (p. 17, קע"ה).

Poria (?) (Jacob ibn), signataire du n° 12, résiste à toutes mes tentatives d'identification. Je ne connais pas même sa famille. Faut-il lire בן פורת, famille dont un membre (Salomon) est l'auteur d'une série de lettres inédites en ma possession et qui est contemporain de notre Jacob ?

Saba' (Jacob), fils d'Abraham, signataire du n° 19, dont le père pourrait être identique avec le rabbin Abraham Saba' d'Andrinople qui est mentionné par Elie Mizrahi (consultation n° 52). Nous connaissons de la même famille Samuel Saba de Constantinople, cité dans תומת ישרים (n°s 132 et 134), fils d'Isaac Saba' et beau-père de Joseph Caro (בית יוסף sur Tour Orah Hayyim, ch. 425). Dans mon ms. dont il a été question ci-haut, un anonyme rapporte ce qui suit : אמר הכותב יומא חד אקלענא קמי מוהר"ר שמואל סבע והוה עסיק בגטא דארוסה קטנה בחיי אביה וחזיתיה דאצריך למכתב תרי גיטי חד בלישנא דכלפי דידה ואידך בלישנא דכלפי אבוה...

Samout (Jacob), fils de Samuel, signataire des n°s 3, 5 et 13, est cité par רשד"ם (I, n° 75) et dans les Consultations de Joseph Caro

(sur דיני עכו"ם מל"ת, n° 2, vers 1551), et, comme Hayyim Obadia, il eut des démêlés avec ses ouailles du temple Kiana. Conforte (36 *b*) veut l'identifier avec Firmon Jacob (voir *s. v.*) qui aurait signé סמוט, abréviation de la maxime « סור מרע ועשה טוב », hypothèse qui semble être confirmée par les deux points dont ce mot est surmonté au bas de notre n° 3. Si cette assertion est vraie, on doit dire que c'est par inadvertance que ce prénom est mal orthographié (שמוט, au lieu de סמוט) dans les Consultations de Joseph Caro (sur דיני יבום וחליצה, n° 6).

Sanche (Israël ibn), dont il est question dans le n° 9, serait-il le frère de Méïr ibn Sanche, rabbin à Constantinople, si connu au xvie siècle ? Peut-être est-il parent d'Eliézer ibn Sanche dont parle Azoulaï (p. 103, ר"ד, *s. v.* נסים רוזיליו).

Sarfati (Jacob), qui a signé les n°s 19 et 23, serait-il le fils d'Abraham Sarfati mentionné dans les Consultations d'Elie Mizrahi (n°s 45, 59 et 74) ? On est plus certain qu'il est le père de Juda b. Jacob Sarfati, signataire d'une décision (רשד"ם sur אבן העזר, n° 39) et auquel Samuel de Médina (sur חשן משפט, n° 73) écrit, sur un ton de familiarité : הודעתני מאשה חדשה נפלה בגורלך והיא ישרה בעיניך. Nous connaissons deux contemporains de la même famille : 1° Matatia Sarfati (רשד"ם, I, n° 148) ; 2° Salomon Sarfati (*ibid.*, sur אבן העזר, n° 15) et, enfin, 3° (du commencement du xviie siècle) Joseph Sarfati, élève de Salomon Lévi II (Conforte, 46 *b*).

Siméoni (Eliézer), mort en 1530, d'après Conforte, 32 *a*, a signé les n°s 22 et 23. Il prodigue des éloges (עול ימים וזקן שקנה חכמה) à Lévi b. Habib (הרלנ"ח, n° 1) et est cité par רא"ם (n° 2) et בנימן זאב (n°s 7 et 8). On sait que l'assertion de Conforte (*l. c.*), qui fait de notre héros un descendant de Siméon, l'auteur du *Yalkout*, est contestée par Azoulaï (p. 125, ק"ס, *s. v.* שמעון אשכנזי).

Siralvo (Abraham), signataire des n°s 1, 3, 5, 8, 13 et 15, et d'une décision datée du mercredi 18 Sivan 1559 (דברי ריבות, n° 106), est souvent cité par Samuel de Médina, qui écrit son nom de différentes manières, כארדאלו (רשד"ם, I, n° 44), כראלו (*ibid.*), שיראלו (*ibid.* sur אבן העזר, n° 187), et enfin כיראלו (*ibid.* sur חשן משפט, n° 226). Le même auteur (*ibid.*, I, n° 170) rapporte un acte de Joseph Pinto, daté du vendredi 2 Yyyar 1536, par lequel cet homme généreux lègue la somme de 10,000 asprès qu'il avait déposée entre les mains des administrateurs du temple Evora et dont les intérêts devaient servir à l'entretien des élèves fréquentant l'école du rabbin dont nous parlons : הר' יוסף פינטו... הקדיש מנכסיו עשרה אלפים לבנים כדי שהפירות מהם יהיו להספקת

תלמידי ישיבת החכם השלם הר׳ אברהם סיראלוו יא׳ וכו׳ ונתנם ביד פרנסי ומנהיגי ק״ק איבורדה י״א וכו׳. Son activité s'exerça donc vers 1536-1566 (date du n° 1).

TAMAR (Matatia), de Constantinople, a signé le n° 4, ainsi qu'une décision dans תומת ישרים (n° 148). On connaît de la même famille, au xve siècle (vers 1446-1500), Menahem Tamar, commentateur et poète (Graetz, VIII, 275). Est-il permis d'y rattacher aussi Joseph התמרי, mentionné dans דברי ריבות (n° 191) ?

TAYTASAK (Jacob) (voir Graetz, VIII, 432), fils de Samuel, signataire des n°s 1, 8, 14, 16 et 18, est mentionné, vers 1580, dans דברי ריבות (n° 326). Il a ajouté à son nom, en 1562 (n° 8), les mots מר ונאנח (que nous rencontrons aussi au n° 18, à côté de la signature de Salomon Cohen), qui font croire qu'il fut éprouvé alors d'un malheur, tel que la mort de son fils ou de son père Samuel (cf. ci-bas, *s. v.*). Il fleurit entre 1562 (suivant le n° 8) et 1584 (n° 18). Pour Jacob, fils de Samuel, qui a signé le n° 12, voir plus haut, *s. v.* Firmon Jacob.

TAYTASAK (Joseph), fils de Salomon, dont Conforte (32 *a*) a vu la signature à côté de celles de Jacob b. Habib et d'Eliézer Siméoni (voir *s. v.*) dans une convention (הסכמה) datée de 1514, et qui est citée par Elie Mizrahi (Consultations, n° 52). Quant au fils (Joseph), signataire des n°s 19, 22 et 23, on connaît ses relations avec l'illuminé Salomon Molcho. Auteur de nombreuses consultations et du commentaire כורת יוסף sur l'Ecclésiaste, Esther, etc., il est cité par Joseph Caro (בית יוסף sur Tour Yorè Déa, n°s 65 et 201, ainsi que sur Tour Eben ha-Ezer, n° 17, et dans ses consultations sur ce dernier Tour, n° 17, et אבקת רוכל, n° 50) et par plusieurs de ses contemporains, tels que Tam ibn Yahia (תומת ישרים, n° 1, en 1531, n°s 37, 115 et 162, enfin n° 169, avant 1534), Moïse Mitrani (מבי״ט, I, n° 180, et II, n° 117), Benjamin b. Matatia (בנימן זאב, n°s 3 et 4), Samuel de Médina (sur חשן משפט, n° 224), David b. Hayyim Cohen (רד״ך, Salonique, 1803, בית, n° 21) et enfin Azoulaï (p. 55, קל״ד). Contrairement à Graetz (VIII, note 7, p. 432), qui veut reconnaître trois homonymes (avec concordance des noms de leurs pères) portant ce nom, je crois devoir en éliminer au moins un, en m'appuyant sur une consultation supplémentaire de Salomon Cohen (II, n° 9) où il est dit que Joseph Taytasak de Salonique alla s'établir à Constantinople (הרב הגדול הנז׳ אחר אשר הלך מכאן לקוסטאנדינא).

TAYTASAK (Samuel), auteur de שארית יהודה et signataire des n°s 3, 5, 12 et 15, ainsi que de deux témoignages rapportés par Isaac Adribi, l'un du mardi 25 Ab 1558 (דברי ריבות, n° 82) et l'autre du mercredi 18 Sivan 1559 (*ibid.*, n° 106), paraît identique avec

celui qui s'est expatrié de Salonique pour aller occuper le siège rabbinique de Magnésie (הרש"ך, I, n° 29; *ibid.*, n° 12). D'après Samuel de Médina (sur חשן משפט, n° 203), qui, à la date du lundi 12 Tischri 1562, l'appelle déjà un vieillard caduc (הלכנו לבקר את החה"ש ישיש ונשוא פנים כמוהר"ר שמואל טייטצאק), celui-ci avait deux fils, dont l'un Jacob (ci-dessus mentionné) avait pour gendre un Samuel, fils de Salomon Taytasak, et le second, nommé Joseph, dont le fils aussi s'appelle Samuel Taytasak. Nous constatons donc trois homonymes portant ce dernier nom.

Uziel (Joseph), signataire du n° 15, est mentionné par Salomon Cohen (II, n° 144) et semble être le fils de Samuel Uziel, dont il va être bientôt question.

Uziel (Juda), fils de Joseph (ci-devant mentionné?), signataire du n° 21 et d'un témoignage daté de 1595 (הרש"ך, III, n° 103; *ib.*, II, n° 195, il est appelé הרופא המובהק), est l'auteur de l'ouvrage בית העזיאלי (1604; voir Azoulaï, II, p. 13, ע"א, *s. v.*).

Uziel (Samuel), qui signe les n°s 12, 19 et 22, et les décisions rapportées dans תומת ישרים (n° 1, en 1531; n° 169, avant 1534) et qui est aussi mentionné dans הרש"ך (II, n° 135), est sans doute identique avec Samuel, fils de Joseph Uziel, que Samuel de Médina (sur אבן העזר, n° 165) nomme (comme son petit-fils ci-devant mentionné) הרופא המובהק. Il est probablement le père de Joseph Uziel ci-dessus mentionné (voir *s. v.*).

Abr. Danon.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

N° 1

העתק הסכמת החכמים השלמים שכל הסכמה שהסכימו או הכריזו בלתי רשות והסכמת החכמים השלמים י"א היא בטלה.

יען ראה ראינו רבים מעמי הארץ מתקבצים ומתפייסים להסכים הסכמות בלתי רשותנו והסכמתנו ומכריזים אותם בחברת ת"ת וברחובות קריה בחומרות קלות וחמורות ובגזרת נח"ש מאררין ומקללין ככל אות נפשם ומכניסים ראשם לנדות ולהחרים אשר לא כדת דחציפא מלתא טובא ונפיק מיניה חורבא כי רבה לפתוח פתח

להקל לא בדעת ולא בהשכל נגד ה׳ ונגד זקניו כבוד. על כן גמרנו הנה באנו אנחנו החתומים למטה להודיע ולהשמיע במרום קדש כל רואי אותותינו אלה אותות עליונות מצויינות בהלכה ערוכה בכל ושמורה על התורה ועל העבודה שכל הסכמה כתובה וחתומה אשר לא תהיה חתומה מרוב מרביצי תורה אשר יהיו בקהלות קדושות בכל דור ודור ולא יכריזו אותה ברשותם והסכמתם הרי היא כחרש הנשבר וכדבר שאין בו ממש בין שיכריזו אותה בחברת ת״ת בין יכריזו אותה בשוקים וברחובות ובכל מקום אחר בעולם זולת ההסכמות הנעשות בכל קהל וקהל בפני עצמם בהסכמת טובי הקהל כדת וכדין. אך ההסכמות הכוללות על כל איזה דבר שיהיו הנעשות על ידי יחידי הקהלות הקדושות ואם רבו בלתי הסכמת מרביצי תורה שבעיר אף אם יכריזו אותם בכל חומרות שבעולם מלבד היותם בטלות מעצמן וחשובות כחרש הנשבר, תבן ולא בר, על הדין ועל האמת, הנה אנחנו מעתה ומעכשו מתירים אותה (!) ומבטלין אותן מעתה ועד עולם בטול גמור משורת הדין הגמור כאמור. ואנו מגלים דעתנו שכל החומרות האמורות על פיהם בלתי הסכמת חחכמים השלמים אשר יהיו בכל דור ודור מעתה ועד עולם הבל המה מעשה העתועים ואין להם על מה שיסמוכו. והדין הזה דין אמת לאמתה של תורה ברה מאירת עינינו ולהרים מכשול מקרב עמנו עשינו זאת לאות לבני מרי. יכירו וידעו כל באי עולם כי אין דבר שוה בהסכמתם ובהסכמתנו. וכל העובר על ההסכמות רשומות בכתב אמת חתומות מידי אבירי הרועים מרביצי תורה שבעיר אשר הוכרזו בהסכמתם וגזרתם ישכנו נחש ברח, יריע אף יצריח נגד העוברי׳ אותם וצדקתם עומדת לעד והיה זה שלום בינינו שלוה בארמנותינו היום יום ה׳ טו יום לירח כסליו שנת השכו ליצירה וסימניך ויחשב״ה לו צדקה פה שלוניקי והכל שריר וקיים.

מסכים אני בהסכמת החכמים יע״ו אברהם סיראלו | העבד הקטן משה אלמושנינו | יצחק בכר שמואל אדרבי | שמואל די מדינה | שלמה לבית חזן | הקטן יעקב בכר שמואל נע פירמון | הצעיר מרדכי מאטאלון | יעקב בכמהר״ר שמואל טאיטאצאק זלה״ה | דניאל בכהר״ר פרחיה הכהן זלה״ה.

N° 2[1]

... עוד ראיתי תועבות גדולות בהתאסף ראשי עם רשי תבונות להקן תקנות או תקלות לשים מכשלות במקהלות ולגזול בחירתם... אלה החטאים בנפשותם נמנו וגמרו הסכמותם לצודד נפשות בתרמיתם[2] וזאת תורת החטאת לקיימה ולחזקה נתנוה לשני חזנים

[1] Dans les notes suivantes j'enregistre les leçons erronées du ms. et indique les sources de quelques passages.

[2] Ms. בתבמתם.

זהירים לקראה בכל הדש בחזקה[1] בשמחה ובשירים לפרסומי ניסא[2] דלא תשתכח כאגרת הפורים... וזה הסכל (אברהם מוריאל) יעלה לתיבה כפעם בפעם ויפתח פיו לקרוא התקנות ויקלל את יומו[3] ובפתחו עמדו כל העם[4] וההמון העלוב בשמעם את דברי אלה והקול הולך וחזק ילבשו חרדות ופניהם איש אל אחיו יאמרו מה החוקים האלה והעדות הנכבדות ולא ידעו כי כל אלה משטח חרמים ומצודות[5]. זהו[6] טופס התקנות שהסכימו ואותם החרימו. וזה טופס החוקים המיוסדים במחול משחקים והם רמז למומיהם דכולהו[7] איתנהו ביה[8] איש לא נעדר אמנם לשוא[9] צרף צורף[10] כי לא ידעו הכלם ולא תבונה בם ולא הדר. תחילה עשרה נכבדים הסכימו[11] שכל מלאכת[12] ה' יחרימו ובערו הקדש מביתם ואיש לא ישימו עוד הסכימו תת קדש וצבא מרמס[13] ולבא ממזר בקהל ולהתיר את השרץ[14] את הרחמה ואת התחמס[15] וכי יקום עד חמס[16] שהיה פטור מן המס וכי יכרות איש ברית עם רעהו בבקר וחם השמש ונמס[17] וכל אשה יפת תאר לא[18] תעדה עדי כי אם עגיל וכומז ועוד הסכימו שכל הולך רכיל אלפים בת יכיל וכל דיין שיטה את הדין ושוחד על נקי יקח שיתן דינר לגבאי וישקוהו מיין[19] הרקח וכל הגונב תפוחי ס"ת או הסיר המצנפת הרים העטרה[20] יעטרוהו בקוצי המדבר ובשושנים לצפירת תפארה. עוד הסכימו שכל מקרין מפריס[21] ישא קרן חזות בין עיניו[22] וכל גנב שנכנס בלילה בעד האשנב ביומו ינתן שכרו וישימו מסוה על פניו עוד הסכימו שקודם שתבא הכלה לבעל שהזקן החזק כבחור אותה יבעל[23] ואם אין לה דמים שיתן לערבון הטלית והמאכלת ולא ישפוך עוד דמים עוד

[1] Ms. בחוזקה.
[2] *Sckabbat*, 23 *b*.
[3] Job, III, 1.
[4] Néhémie, VIII, 5.
[5] Ezéchiel, XXVI, 5.
[6] Ms. זיהו.
[7] Ms. דכלה.
[8] *Baba Batra*, 8 *b*.
[9] Ms. לשון.
[10] Jérémie, VI, 29. Cf. jér. *Meguilla*, III, 2.
[11] Ms. השכימה.
[12] Ms. מלכת.
[13] Daniel, VIII, 13.
[14] *Sanhédrin*, 17 *a*.
[15] Deutér., XIV, 15 et 17
[16] *Ib.*, XIX, 16.
[17] Exode, XVI, 21.
[18] Ms. לן.
[19] Ms. מן.
[20] Ezéchiel, XXI, 31.
[21] Ps., LXIV, 32.
[22] Daniel, VIII, 5.
[23] Cf. *Ketoubot*, f° 3 *b*.

הסכימו שכל מי שימצא איש אחד עם אשתו במטה תחת השמלה לוטה[1] שלא יהיה רשות ביד הבעל להתיר אגודות מוטה[2] ויען הבחור ללון בצל קורתו נטה ממקומו לא ימיש[3] והוא יעלה מעלה מעלה והבעל העלוב ירד מטה מטה[4] עוד הסכימו שכל מי שימעט את הדמות[5] ולא יעסוק בפריה ורביה להרבות ילדי העברים שישקוהו מן המים המאררים באשתו אמרו ק"ו באשת אחרים[6] וכל אשה שנתנה[7] עיניה באחר[8] ותשאל גיטה כופין את הבעל לגרשה[9] ויאכילוהו[10] שעורים תחת חטה[11] עוד הסכימו שלא תכנס אשה למרחץ כי אם עם[12] בחור שיורה כחץ[13] ושלא תכנס כלה לחופה כי עם אגמון וכפה[14] ותחת חגורה נקפה[15] עוד הסכימו שיהו לכלה שושבינים כי אם בני זנונים ולצדי החתנים יקומו אשרים וחמנים[16] ושלא יאכלו בסעודת החתן כי אם תרש ובגתן[17] ואבירים ודתן בגינת הביתן עוד הסכימו שבמקום[18] שש ורקמה ושני עם עדנים והמחלצות והגליונים שתצאנה במחצלת של קנים ותחת מק ותחת פתיגיל מחגורת שק והטבעות ונזמי האף ילכו לחרי[19] האף עוד הסכימו שכל מי שילך ברחובות בגלוי ראש וישא כובע על ראשו ובית ראש שישתה קובעת לענה וראש וילך אבל וחפוי ראש עוד הסכימו שכל איש טהר לב נעלב ואין עולב[20] שישליכו אותו לכלב וכל מי שלא ישבע לשוא ובמושב לצים לא ישב שיהיה נחשב כגר תושב ובגוים לא יתחשב עוד הסכימו שכל נערה יפה והגונה הלובשת תלבושת בשת וענוה נזם על אפה וכנפיה בכסף הצבועות[21] (?) והצנועות נחפה[22] ולא שמעה קול נוגש[23] ולא החל לפעמה רוח החשך ולא בערה בה אש ותבערת קברות התאוה

[1] I Sam., XXI, 9.
[2] Isaïe, LVIII, 6,
[3] *Ib.*, XLI, 7.
[4] Deut., XXVIII, 43.
[5] *Yebamot*, 63 *b*.
[6] *Abot*, I, 5.
[7] Ms. שנתן.
[8] *Nédarim*, 90 *b*.
[9] Cf. Consult. שערי צדק, III, n° 140.
[10] Ms. ויאכלהו.
[11] *Sanhédrin*, 81 *b*.
[12] Ms. l'omet.
[13] *Yebamot*, 65 *a*.
[14] Isaïe, XIX, 15.
[15] *Ib.*, III, 24.
[16] *Ib.*, XXVII, 9.
[17] Esther, II, 21.
[18] Ms. שבקום.
[19] Ms. לאחרי.
[20] *Schabbat*, 88 *b*.
[21] Ms. הצובעות.
[22] Ps., LXVIII, 14.
[23] Job, III, 18.

ורשפה ותצער כל נפש מכאביה והוא אשה בבתוליה הגיע לחופה ויען צערה את הנפש ורבים חללים הפילה ביופיה תהיה לבשת וגם לחרפה ותבאנה תמנע[1] פלגש ורצפה[2] ובידה רצפה[3] והיתה למאכולת אש על כבוד חופה[4] ואם עוד תקשה ערפה תצאן זלפה ועורפה[5] ומלקו את ראשה ממול עורפה[6] וקצצו את כפה[7] ויגש גחזי להדפה[8] זה לעגם ואלה החוקים והסייגים אשר תקנו המצפצפים והמהגים[9] להתעולל עלילות ברשע[10] ולהיות כספם לסיגים[11] ומדי חדש בחודשו יקראו אותם בבית הכנסת מקראי קדש לכן יאכל את חלקיהם חדש[12].

N° 3

טופס ההסכמה הקדומה אשר נעשתה פה שלוניקי שלא לתבוע ירושות ולא כתובות בעש"ג[13] והסכימו כל חכמי שלמי קושטאנטינה וזה נסחה אות באות תיבה בתיבה.

ביום ד' תשעה ימים לחדש טבת שנת יוש"ב הכרובים הופיעה (!) נתקבצו החכמים השלמים מרביצי תורה בקהלות הקדושות אשר בעיר הזאת שלוניקי ועמהם יחידי סגולה מהקהלות יצ"ו בבית הכנסת קאטאלוני' יצ"ו על אשר הוגד להם כי יש אנשים יהודים אשר יצרם תקפם לצאת ממחיצתם היהידות מבלי יראת שמים נכח פניהם לבקש ירושות ונחלות אשר לא כדת משה וישראל. וכן בעניני הכתובות והתוספות והנדוניאות בכח השוחדיות והמסוריות. לכן חסכימו בכח התורה הקדושה הכתובה להם לגדור גדרים ולתקן תקנות לקיום הדת שלא יהיה רשאי שום בר ישראל איש או אשה לא על ידם ולא על יד אחרים להסיב ירושה ולא נחלה אשר לא כדת ושלא יורשה שום אחד מבני ישראל לא על ידם ולא על יד אחרים לתבוע ירושה או כתובה לא תוספת ולא נדוניא אלא על פי התורה ועל פי לומדיה וכפי התנאים הכתובים בה. וכל אשר יפרוץ פרץ לבקש הדברים אשר לא כדת ירושה או נחלה או כתובה הרי הוא מוחרם ומנודה לשמים ולבריות. וכן העדים אשר יעידו על הדברים הלז אשר לא כדת לפני לומדיה גם הם נכשלים בחרם

[1] Ms. תמנה.
[2] II Sam., XXI, 11.
[3] Isaïe, VI, 6.
[4] *Ib.*, IV, 5.
[5] Ruth, I, 4.
[6] Lévit., I, 15.
[7] Deutér., XXV, 12.
[8] II Rois, IV, 27.
[9] Isaïe, VIII, 19.
[10] Ps., CXLI, 4.
[11] Isaïe, I, 22.
[12] Osée, V, 7.
[13] ערכאות של גוים.

הנז׳ והם והתובעים בכלל מוסרי ישראל ועוברים. וכדי להיות ההסכמה הזאת שגורה ונזכרת לתקון כל איש הסכימו שתהיה נכרזת בכל שבת יהי רצון בכל בתי כנסיות אשר בשלוניקי כמו החרם מהמלשינים ומוסרים ולמען תעמוד ההסכמה הזאת ימים רבים חתמנו שמותינו פה וקיים.

שמואל טאיטאצאק | אברהם סיראלוו | בנימן בכמהר״ר מאיר הלוי זלה״ה אשכנזי | שמואל די מדינה | משה אלמושנינו | יעקב בכ״ר שמואל נ״ע סמו״ט | יצחק בכ״ר שמואל אדרבי | דניאל בכמהר״ר פרחיה הכהן זלה״ה.

N° 4

וזה נסח טופס ההסכמה השלוחה מקושטנדינה יע״א.

ליראי ה׳ ולחושבי שמו אנשי אמת שונאי בצע אוהבי משפט וצדק, מחזיקי כל בדק, גבורים לעמוד בפרץ גודרי גדר ועושים סייגים לתורה, להם זרוע עם גבורה, להם מקל תפארה, להישיר ולהכשיר את העם ישרה, להם משפט הבכורה, לסקל המסילה ולהרים המכשלה מתוך בני ישראל המה הגבירים הגבורים אשר מעולם אנשי השם ואנשי מעשה עיר של חכמים ושל סופרים הנאדרים בקדש קהלות הקדש אשר בשלוניקי יע״א הם וחכמיהם ומנהיגיהם ופרנסיהם ודורשיהם י״א ה׳ יענה את שלום הדרת יקרת צפירת תפארת מעלתכם ויהיה בעזרכם תמיד אמן.

אחר בקשת השלו׳ מאדון השלו׳ בעד התמדת הצלחת גדולתכם באנו להודיע לכבודכם איך שמענו דבה רבים היות שם קצת אנשים אשר חולקים על הדין ועל המשפט ועל השלו׳ ובילדי נכרים יספיקו ויוצאים מן הכלל וכופרים בעיקר להציג עניניהם לפני ערכאות שלהם בדברי הפרשיותיהם וטענותיהם במה שנוגע אל הירושה והנחלה שלא כמשפט תורתנו הקדושה. והנה נפלאה דעת ממנו נשגבה לא נוכל לדעת מה זה ועל מה זה לא תשימו עין השגחת שלמות מעלתכם לראות בדבר הזה ולעשו׳ גדר ומשמרת למשמרתה של תורה כמנהג מעלת גדולתכם. אחרי הידיעה הגמורה היות ההסכמה קדומה בכל תפוצות ישראל לבלתי הטפל בענין אסור והתר ובענין הירושות והנחלות לפני פלילים כי לא כצורנו צורם וכו׳ והמדינה הזאת אשר היא עיר ואם בישראל וכסא המלוכה ומקום המשפט ועכשו עשינו שלא יורשה שום בר ישראל ליטפל ולהשיג תעצומותיו וכן שלא להגיש תלונותיו לפני ערכאותיהם לא איש ולא אשה אם לא שיעמוד בדין תורה ואפי׳ בדבר שאין בו אסור והתר כ״ש הקהלות ההן אשר ראוי והגון לעשות גדר בענינים אלו ושכמותם. ועתה אחינו הועדו והוסדו ועוצו עצה כדת מה לעשות לחזק בדק המשפט כבתחלה לאכסניא שלה ובהסכמת בית דינכם הצדק אנו מחרימים ומשמתים ומנדים את כל איש ואשה שיתבע נחלה וירושה בערכאות שלהם אשר לא כדת משה וישר׳ ובכלל הנח״ש הנז׳ העדים המעידים

על התביעה הנז׳ ומחזיקים ביד התובע איש או אשה איזה מהם שיהיה, ועל אוהבי ה׳ ותורתו תבא ברכת טוב. והאיש אשר יקשה ערפו ולא יאבה שמוע לקול מוריו ולמלמדיו לא יטה אזנו כתבו אלינו בשם מי הוא זה ואיזה הוא. ואנחנו נחלץ חושים לרדוף אחריו עד חרמה ולהעבירו החת השבט .ואם יצטרך להביאו פה עלינו להביאו בשלשלות של ברזל. ואתם לא תגורו מפני איש ולא תערצו ולא יחת לבבכם כי המשפט לאלהים הוא. והדיין דיין אמת יוציא לאור דיננו ישיב שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחלה ויקים סוכת דוד הנופלת ויפרוש עלינו סוכת שלומו אמן. עד כה דברי אחיכם החותמים פה קושטאנדינה קרתא רבתא יע״א והיה זה שלום במשכנות ארמנות ישראל.

נרצעכם תם בכמה״ר דוד ן׳ וחייא זלה״ה | מוכן לגזרתכם הקטן
אברהם ירושלמי | עבדכם הצעיר שלמה בן מהר״ר יעקב
ן׳ ביליא | נכה רוח וחרד על דבריכם הצעיר מתתיה תמר.

ההסכמות הללו הועתקו אות באות תיבה בתיבה עם חתימותיהן מהטפסה אחרת מקויימת ומאושרת כראוי ולראית האמת למען יעמדו ימים רבים כתבנום וחתמנו פה ביום ג׳ שלהי חדש אדר א׳ שנת השכ״ג ליצירה בשלוניקי וקיים.

משה אלמושנינו יצחק חבר

N° 5

הסכמה שהסכימו החכמים השלמים על דבר הבודקים.

להיות ראינו כמה גדרים וסייגים וחומרות החמירו וגדרו חז״ל בענין הבדיקה והשחיטה ועתה בעונותינו הן רבים עתה עם הארץ הולכים ומתפרצים בפרצה זו והולכים לשחוט במקולין של תורגמים והאל. . . . . [1]
שום יחיד בר ישראל לשחוט שום מין בהמה בעולם בינו לבין עצמו זולת אם יהיה הבשר ההוא לעצמו ולא שימכור משם אפי׳ פרוטה ומה שנרצה לומר שלא יורשה שום בר ישראל ללכת לשחוט בבית מטבחיים של תוגרמים ונוצרים יובן שכונתו למכור משם איזה חלק אבל אם יהיה שיתקבצו ב׳ או ג׳ או כמה אנשים ללכת לשחוט ולחלוק ביניהם הבהמה ההיא אז אין לאנשים ההם שום חטא ואשם כי על זה לא עלתה הסכמתנו זאת. כלל העולה מהסכמתנו זאת שלא יוכל שום בר ישראל ללכת לשחוט חוץ מבית המטבחיים שלנו דהיינו חוץ לסאלהנה.[2] וכמו כן לא יוכל ולא יורשה שום בר ישר׳ לשחוט ולבדוק תוך הסאלהנה זולת הבודקים הנבררים מאת רוב חכמי הק״ק יצ״ו אשר בשלוניקי וזולתם

[1] Lacune dans le ms. d'environ sept lignes ou quatre-vingts mots.
[2] — Boucherie en turc.

לא יוכל שום בר ישר׳ לשחוט אפי׳ תוך הסאלהנה עצמה בשום צד ואופן שבעולם וכל זה יובן כל זמן שהק״ק יצ״ו יהיה כולם באגודה אחת בענין הסאלהנה הנז׳ אבל כל עת וזמן שאיזה קהל מהק״ק יצ״ו אשר בשלוניקי יסכים להוציא חנות ולמכור בשר חוץ מהסאלהנה ויבדל ויפרש מאגודת הק״ק יצ״ו אז הבודק שישחוט ויבדוק לקהל ההוא יהיה נברר לפי ראות עיני שלשה חכמים יצ״ו מרביצי תורה בק״ק י״א ואך בזאת שישחוט תוך הסאלהנה הנז׳ אם לא ימחו בידם. והעובר על שום דבר מכל הנז׳ מעתה ומעכשו יהיה מופרש ומובדל מקהל עדת ישר׳ ופתו פת כותי ויינו יין נסך וספריו ספרי קוסמין ואל יצטרף למנין עשרה לשום דבר שבקדושה ולראיה ולזכות כל הנז׳ חתמנו שמותינו פה היום יום ב׳ ח׳ ימים לחדש שבט שנת השט״ו ליצירה פה שלוניקי וקיים.

שמואל טאיטאצאק | אברהם סיראלוו | בנימן בכמהר״ר מאיר הלוי זלה״ה אשכנזי | שמואל די מדינה | משה אלמושנינו | יעקב בכ״ר שמואל נ״ע סמו״ט | יצחק בכ״ר שמואל אדרבי | דניאל בכמה״ר פרחיה הכהן זלה״ה.

N° 6

הסכמה בין שתי קהלות לכרות ברית אהבה ואחבה שלום וריעות

מה[1] נאוו על הרי ספירי פנת יקרת חברת אנשים הנגשים אל ה׳ רגלי מבשר מפשר משמיע שלום מנופך ספיר ויהלום מבשר טוב במה שהוא טוב שהכל יכספוהו אהבה ואחוה נאוה כירושלים ורגל גאוה תאוה היא לעינים אל תבואהו. את זה ראינו ונתון אל לבנו אנחנו צעירי הצאן אשר בק״ק לישבונה לכרות ברית אהבה ואחוה שלום וריעות עם ק״ק לוית חן יצ״ו לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה טהורה עומדת לעד והיינו לאחדים נצמדים לכל דבר שבקדושה דרישת האמת והצדק כיתר קהלות תהלות ישראל כי ראינו כל מעיינים ועינם שמחה עולם על ראשם לחשוך נפשם מני שחת פחד ופחת משלחת מלאכי רעים ורוח עועים המאורעות הרעות והקשות המתרגשות לבוא עליהם כל ימי היותם עם מפוזר ומפורד בין שני (!) הקהלות הקדושות כאשר באו עליהם עד היום הזה. ובהיות בצדק כל אמרתם ספיר גזרתם וכונתם רצויה נשויה בנויה על אדני אבני קדש דת ודין נחה שקטה הסכמתנו בעדנו ובעד ובשם חמדת עדת תפארתנו לתמוך כבוד בימינם ולהחזיק במעז עוז ותעצומות קהלתם והתחברותם. ונתרצינו ונתפייסנו שכל האנשים חדשים מקרוב באו מאז נכתבו בפנקס המלך יר״ה קהל בפני עצמם עד עצם היום הזה יצאו מתוך קהלנו ויתחברו עמהם במספרם כמשפט. וכל הבאים אחריהה מעתה ועד עולם מפורטוגאל וקאשטיליא

[1] Sur le style en mosaïque des écrits analogues à celui-ci, voir plus haut Introduction *s. v.* Moïse Almosnino et *Revue*, t. XXXVII, p. 110.

נתונים נתונים הם להם על הדין ועל האמת ולא יהיה לנו עוד בהם חלק ונחלה מעתה ועד עולם והיה זה שלום בינינו שלוה בארמנותינו היום יום ב׳ ח׳ לאדר ראשון שנת הש״ך בשאלוניקי וקים.

N° 7

נוסח הורדת הערך מהק״ק שירדו מנכסיהם

קול נאקת צעקת אנקת קהלת תהלת הק״ק פלו׳ שמענו צווחים ككورכיא[1] על ענין בנין הערכים הנערכים בכל הקהלות הקדושות אשר לא יוכלון שאת הערך הקצוב עליהם מימי קדם ושנים קדמוניות כי גדרם דחויות (!) ועיניהם צופיות שנתמוטטו ונתמעטו הנכסים והבעלי כיסים ליום חדשים וכאשר שמענו תלונתם בהשקפה צרופה כן ראינו בבחינה נאמנה טענתם נכונה באמת ובאמונה הן מצד כמה יחידים אשר ידענו שירדו מנכסיהם ממה שהיו לפנים בזמן הערכה ערוכה בכל ושמורה בפנקס הק״ק י״א הן מהמתים שכבר מתו מאז נעשה הערך עד היום הזה כי רבו. אמרנו גמרנו כי טוב וישר יכשר בעיני פני אלהים ואדם שלא יפרעו בערך הק״ק יצ״ו רק סך כך למאה עד יעשה ערך חדש בכל הקהלות הקדושות ולראיה בידם נכתב ונחתם היום יום פלו׳ שנת הש״ל ליצירה וקים.

N° 8

טופס ההסכמה שהסכימו על ענין הערכים.

אנחנו החתומים למטה למה שראינו לשעבר בענין בנין הערכין שהסכימו הקהלות הקדושות שיהיו גם כל מרביצי תורה נערכין כיתר יחידי הק״ק ידעו באמת ובתמים שנמשך מזה זלזול התורה וחלול ה׳ יש בדבר כי בעניני תקוני הק״ק בהתאסף ראשי עם יחד יפטירו בשפה יניעו ראש לאמר שאנחנו נוגעים בדבר למה שהק״ק פורעים המסים בעדנו ונפיק מיניה חורבא כי רבה היא על כן הסכמנו כלנו יחד בעדנו ובעד ובשם קהלותינו בחומרת אמרת אלוה צרופה כל אחד לדעת כלנו שלא נסכים בשום צד שיעשו ערכין אם יהיו המרביצי תורה שבק״ק נערכין בשום אופן בעולם וקבלנו עלינו להשתדל בכל עז בעזרת חברת קהלותינו להעמיד הסכמתינו (!) זאת נגד כל הקמים לסותרה באופן שלא יעריכו המרביצי תורה בשום צד ואופן והיה זה היום יום ה׳ תענית עשרה בטבת השכ״ב ליצירה וקים.

אברהם סיראלוו | משה אלמושנינו | שלמה לבית חזן | יצחק בכ״ר שמואל אדרבי | מר ונאנח יעקב בכמה״ר שמואל טאיטאצאק זלה״ה | דוד בכמה״ר בנימן הלוי זלה״ה אשכנזי | דניאל בכמהר״ר פרחיה הכהן זלה״ה | שמואל די מדינה | מרדכי מטאלון.

[1] *Kiddouschin*, 44.

N° 9

הסכמה שסידרתי בשם ק"ק מאיור לדרישתם על ערך הנעלה הר' ישראל
ן' שנגי' שלא יכנס בערך הקהלות ולא בערך קהלו למען
החכם השלם אחיו נר"ו שעשו אותה אנשי קהלו יע"א.

בהאתסף ראשי עם יחד נסיכי מערכי קהלות תהלות ישראל אשר בשאלוניקי יע"א בקרב מחננו להעריך קהלנו בנעריכו ובזקנינו במספרם כמשפט בהגיע תור שיחת עריכת הגביר ידינו הנעלה כהר' ישראל ן' שנגי' יצ"ו ענו כלם והיו נצמדים שפה אחת ודברים אחדים מיוסדים על אדני פז הכונה הנכונה לאמר כל אשר בשם החכם השלם הגבר הוקם על שכיות מאויות חמדת הדת אחיו נר"ו יקרא לא יעריכו אותו חלילה והיה בן חורין מכל הארנוניות אף שיהיו מצויות אצלו אוצרות כסף וזהב לרוב ומכל המסים אף אם יהיו לו מעות אלף אלפים כיסים שעשה נסים ושלח רצוצים חפשים אשר לא דמינו ואילו חיינו אלף שנים פעמים עדיין אנו ובנינו משועבדים להיות לו לעבדים והיינו לאחדים לברך בשמו כל הימים בלב תמים על כל הטוב אשר הטיב עמנו בכל נפשו ובכל מאדו ועור ידו נטויה מצויה להטיב בכל קראנו אליו בכל עוז ותעצומות תעלומות חכמתו ישלם ה' פעלו ותהי משכורתו שלמה ונחנו מה לשלם גמול לו בהלו נרו עלי ראשנו. ואנחנו צעירי הצאן קהל עדתנו כאשר שמענו טוב טעם ודעת כונתם תמימה כן ראינו פעולתם שלמה הסכמנו בהסכמה כתובה וחתומה שכל זמן שידור עמנו ובמקומנו הגביר הר' ישראל ן' שנגי' הנז' לא נגבה מנו שום מין מס בעולם ואף כסף גולגולתא בשום זמן מהזמנים עדן ועדנין ובן חורין יחשב בארצנו זאת למופת ולאות על הדרת יקרת צבי עדיינו אחיו נר"ו עטרות לנו אשר הגדיל עמנו היינו שמחים בשמחת עולם על ראשנו ונפשנו חיה. ולראיה נכתב ונחתם בשמחה ובטוב לבב ביום ו' ז' לאדר שנת לקרא לשבויים דרור לפ"ק בשאלוניקי וקים.

(*A suivre.*)

LES MÉMORIAUX ALSACIENS

(SUITE ET FIN [1])

2° *Rabbins alsaciens.*

Abiezri Selig b. R. Cevi Hirsch (Boux.) Auerbach, rabbin à Bouxwiller; son père était rabbin à Worms (v. plus haut). Selig Hirsch Auerbach fut un des rabbins qui adressèrent une pétition au Conseil souverain d'Alsace concernant l'exécution des sentences des rabbins, et à laquelle il fut fait droit le 8 mars 1765 (Boug, *l. c.*, II, 694). Sa femme était la sœur de David Sinzheim (Löwenstein, *Kurpfalz*, p. 310). Sa fille Keilah était mariée à Leiser Oppenheim de Worms (*Memorbuch*, p. 56). Son fils Abraham, qui a écrit la seconde introduction au יד דוד de David Sinzheim, demeurait à Strasbourg en 1794, rue de la Loi, où il était l'associé de Séligmann Alexandre (Rod. Reuss., *Séligmann Alexandre*, Strasbourg, 1880, p. 33). Plus tard, il occupa le siège du rabbinat de Bonn (Löwenstein, *l. c.*). En 1784, il demeurait à Bischheim.

Abraham Wittersheim, rabbin à Marmoutier (Balbr.), ou *Abraham Dreyfus*, rabbin à Rixheim (Rix.), né à Sierentz et mort à Marmoutier, le 8 juin 1819, (Communication de M. le rabbin I. Lévy de Marmoutier). Le Memorbuch de Rixheim dit de lui qu'il fut l'auteur de nombreux règlements et que c'est lui qui fit acquérir un terrain pour le cimetière. Un Abraham Dreyfus, fils de Salomon, est mentionné dans le *Dénombr.* de 1784, *s. v.* Sierentz, n° 19.

Ahron b. Moïse (Rib.) de Lebub (Boux., Is., Rix.), rabbin dans le comté de Hanau (Is.), appelé aussi Yehezkel Moïse Ahron b. Moïse (Westh.). C'est l'ancien livre de la communauté de Metz qui nous fournit des détails sur la vie de ce rabbin:

[1] Voir *Revue*, t. XL, p. 231.

יאל הרב הגדול מהורר אהרון משה יחזקאל בן מהורר משה זצל
הה מלבוב בעבור שמנעוריו לא מש מתוך האוהל והחזיק בתורת
ה׳ יומם ולילה והעמיד תלמידים הרבה וביתו היתה פתוחה לרוחה
וביותר לעניים לומדי תורה ונתן להם די מחסורם צדקה וחסד
בהסתר ועיניו ולבו שם עליהם לטובה ליתן להם עצות ישרות
והיה טוב ומטיב לכל משחרי פניו והנהיג רבנותו בקק טריר
והמדינה ובקק ווענשטהובין והמדינות והסמוכים קרוב לעשרים
שנה ועשה צדקה ומשפט בכל עת אוהב שלום ורודף שלום
ודן דין אמת לאמיתו ולא נשא פנים לעשירים ולתקיפים והיה
מעונה ומדוכא ביסורים קשים ומרים משך תשעה חדשים
וקבלם באהבה והצדיק עליו הדין וגם בניו נותנים
צדקה בעבורו בז׳.
עליונים נצחו התחתונים ואחזו באהרון הקודש ונפטר
בשט ליל שק זכ וישר פעלו בחודש מרחשון תעג
לפק ונקבר למחרת בוועשטהובן במדינת עלזוס ׃

Que Dieu se souvienne de l'âme de l'éminent rabbin, R. Ahron Moïse Yehezkel, fils de R. Moïse, originaire de Lebub. Dès sa jeunesse, il ne quitta pas la tente (de la Tora), se consacrant à la loi divine jour et nuit et formant beaucoup d'élèves. Sa maison était largement ouverte, surtout aux pauvres étudiants, auxquels il donnait tout ce qui leur manquait; il se montrait pour eux bon et charitable en secret. Il leur donnait de bons conseils. Il fut bienveillant et généreux envers tous ceux qui le recherchaient. Il exerça les fonctions rabbiniques à Trèves et dans le pays environnant, à Westhofen et dans les environs près de vingt ans. Il fut juste et équitable en tout temps, aimant la paix, la recherchant; il jugeait selon la vérité, n'ayant d'égards ni pour les riches ni pour les puissants. Il fut tourmenté et accablé par des douleurs atroces pendant neuf mois; il les accueilli avec amour, acceptant comme juste la sentence divine. Ses enfants distribuèrent des aumônes en sa faveur. En récompense de ceci, etc.

Les supérieurs vainquirent les inférieurs et s'emparèrent du saint Ahron, et il décéda avec une bonne renommée le samedi soir 27 du mois de marheschwan 473 (1712). Il fut enterré le lendemain à Westhofen, en Alsace.

Je suppose qu'il faut lire dans le Memorbuch de Bischheim, fol. 4 *b*, מורינו הרב ר׳ אהרן במהורר משה, et qu'il s'agit également de notre rabbin.

Ahron Worms (Boux., Is., Rix.), rabbin de la Haute et de la Basse-Alsace. Les lettres patentes de sa nomination sont du 21 mai 1681 et ont été publiées par M. de Boug dans *Ordonnances d'Alsace*, Colmar, 1775, I, 102. Il ressort de ces

lettres qu'Ahron Worms était originaire de Metz. Son lieu de résidence devait être la ville neuve Saint-Louis-les-Brisac (Neuf-Brisac), où il avait « à faire les exercices de la Religion des Juifs » dans une maison désignée par deux membres du Conseil souverain, en présence du Procureur général. Cette maison se trouvait naturellement dans le quartier juif. A. Worms occupa ce siège jusqu'en 1684 (*Revue*, VIII, 267). C'est pour cette raison que Bacharach l'appelle aussi כמהרר אהרן מפרייזך (Kaufmann, *Jaïr Chajim Bacharach*, p. 128). Plus tard, il fut rabbin à Mannheim, à Metz et à Bingen, où il mourut le 12 Ab 1722. (Voir aussi *Revue*, XIX, 117 ss.). D'après Löwenstein (*Kurpfalz*, p. 99), son père s'appelait Joseph Israël b. Abraham de Worms, et était parent de R.-J.-Ch. Bacharach. Voici, en outre, ce que dit de notre rabbin l'ancien livre de la communauté de Metz :

יאל הזקן גדול הערך ורב המשא, כרועה עדרו ירעה
צאן קדשים ובחיקו ישא, בשבתו על כסא הוראה על כתיפיו
חשן המשפט נשא, הרב הגאון החסיד איש אלהים מוהר"ר
יצחק אהרן בן הרב החסיד מו"הר"ר יוסף ישראל זצ"ל
ווירמיישא, בעבור שהרביץ תורה בכמה קהילות ומדינות
יותר מחמישים שנה למד ולימד בטהרה וקדושה,
שקד על דלתי תורה יום יום אליו יביאון כל דבר קשה,
נכנס ראשון ויצא אחרון בקייטא ובסתוא בבי כנשא,
בתעניות וצרופים סיגף נפשא, בית אהרון ברכו ה' בית
ועד לחכמים טרף נתן ליראיו יזכור לעולם צדקתו
שהיה עושה ומעשה, ובימי' הנוראים והי' על אהרון
לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש לגמור תפלה
מוספין בטהרה וקדושה, כשמן היורד על
זקן אהרון עפ"י מדותיו חסד מתחסד עם כל רודף,
שלמונים לזעירא וקשישא, לא הניח ראשו אבי סדי'
להי' סעד וסמך להח' להפך בזכותו בטעמא וממשא,
תל שהכל עליו פונים לעצתו כאשר ישאל בדבר אלהים
ואף הוא ישיב אמרו בדרישא ופרישא, פרנס ומנהיג רועה
נאמן כעל מבועי מים ינהלם וינשא, תקן תקנות וגדר גדרים
לעזרתם חושה, גם הפריש איזה סך מעזבונו לארץ הקדושה,
גם בניו נתנו צדקה עבורו בז' וכו'
נפטר בש"ט מ"ש יו"ב אב ונקבר למחרתו ויעל אהרון
אל אלהים לפק תפ"ב ל' :

Que Dieu se souvienne de l'âme du vieillard de grande valeur et de haute autorité, qui fit paître les saintes brebis et les porta dans son sein comme un pasteur porte son troupeau, lorsqu'il occupa le siège

rabbinique et qui porta sur ses épaules le pectoral du jugement, du rabbin, du gaon, du pieux, de l'homme de Dieu, R. Isaac Ahron, fils de R. Joseph Israel (la mémoire du juste est bénie) Worms. Il propagea la Tora dans plusieurs communautés et provinces pendant plus de cinquante ans, il étudia et enseigna en pureté et en sainteté; il veilla aux portes de la Tora; chaque jour on lui soumettait toute chose difficile. Il était le premier et le dernier, été comme hiver, à la synagogue; par des jeûnes et des purifications il purifia son âme. Dans la maison d'Ahron, on loua l'Eternel; ce fut une maison de réunion pour les savants; de la nourriture il donna à ceux qui craignaient (Dieu). Le Seigneur se souviendra éternellement de sa charité, car il la pratiqua et la fit pratiquer. Les jours de pénitence, c'est à Ahron qu'il incombait d'officier, et sa voix était entendue lorsqu'il se présentait au sanctuaire pour terminer la prière de *Moussaf* en pureté et en sainteté. Comme l'huile précieuse qui découle sur la barbe d'Aron et sur le bord de ses vêtements, il se montrait bienveillant envers ceux qui cherchaient la paix, jeunes et vieux ; il ne posa pas sa tête sur l'oreiller, afin d'offrir soutien et appui au savant, pour faire ressortir son mérite dans la forme et le fond; il était comme une colline vers laquelle tous se tournent pour son conseil. Lorsqu'on le consultait pour une chose religieuse, il donnait sa réponse avec interprétation et explication. Comme président et administrateur, comme pasteur fidèle, il les conduisait et les portait comme vers des sources d'eau; il fit des règlements, érigea des haies et courut à leur aide, il désigna aussi une certaine somme de sa succession pour la Terre sainte, et ses enfants aussi donnèrent l'aumône pour lui. En récompense de ceci, etc.

Il mourut avec une bonne renommée le samedi soir 12 Ab et fut enterré le lendemain. Et Aron monta vers Dieu, 482 (1722).

Il ressort, en outre, de ce même livre que sa fille Zerlin est morte le premier jour de Schabouot 1723. Son fils Isaïe mourut le 9 Heschwan 1750, et son fils Abraham Aberlé le 8 Nisan 1755. Sa fille Merlé était mariée à Josias Heschel de Schwabach (voir plus haut), et mourut le 4 octobre 1772 (Löwenstein, *Kurpfalz*, p. 100). Son père mourut en 1684 et fut enterré à Bingen (Nécrol. de Metz.).

Anschel Schoplich ha-Lévi « fut pieux, modeste, sagace et savant dans tous les lieux de la Tora et forma beaucoup d'élèves dans la ville de Rosheim » (Nid.). D'après Ghirondi et Nepi, *Tholedot guedolè Israël*, Trieste, 1853, p. 9, il exerça ses fonctions vers le commencement du XIXe siècle ; il possédait beaucoup de manuscrits. D'après le dénombrement des Juifs de l'Alsace en 1784, un Barach Schoplich se trouva alors chez Hirsch David à Rosheim. La femme du rabbin de cet endroit, Marx Cahn, s'appelait Reichélé Schoplich, et son

beau-frère, Scholem Schoplich ; Madel Schoplich était la femme de l'instituteur Samuel Moyse, et enfin nous trouvons une veuve Zirlé Schoplich.

Azriel ben Joseph Moïse (Rib.) ou *Azriel Séligmann Bloch*, rabbin au pays du « Ritterstand » (Directoire de la Noblesse) (Ni., Is., Bisch., Rix.). Prédécesseur de Samuel Sanvil Weil et nommé en 1698 (Bibl. comm. de Colmar, X, 4834.).

Benjamin b. Joseph Isaac (Rib.) appelé aussi *Benjamin Wolf b. Joseph Isaac* (Is., Bischh., Rix.), rabbin de la Landvogtei. Il s'agit de Wolf Hohenfelden ou Hochfelden, successeur de R. Meïr Trèves et prédécesseur d'Elie Schwab ; il exerça ses fonctions jusqu'en 1720 (v. Scheid, *Juifs de Haguenau*, p. 80, et Boug, II, 196-7). Sa fille Sorla mourut à Metz le 11 Ab 1712, d'après le registre des décès de cette communauté. Il était le disciple de R. Gerson Aschkenazi de Metz (1670-1693) (Kaufmann, *Letzte Vertreibung*, 225, note 1).

Benjamin, fils du savant R. Joseph, rabbin à Nidernai (Boux.). Benjamin Scherwiller, rabbin à Nidernai et dans le Directoire de la noblesse (Ni. et Rix.), fut longtemps gardé en prison à Strasbourg (Balbr.). Il était originaire de Biesheim et correspondit avec Issachar Behr, rabbin de Soultz (Haute-Alsace), grand-père de Carmoly et auteur du ים ישׁשכר (Metz, 1769), qui l'appelle (*ib.*, 37 *b*) : שׁב האלוף והקצין המופלג בתורה מהו״ר בנימין שנרר׳. D'après Carmoly (*Revue orientale*, p. 345), il fut un élève de l'école rabbinique de Ribeauvillé. Selon le dénombrement des Juifs d'Alsace, *s. v.* Niderenheim, il s'appelait Benjamin Hemmendinger, sa femme, Bluemelé, et ses deux filles Sara et Fromete. C'est ce rabbin qui fut chargé, en 1783, de lire dans la synagogue de Bischheim l'arrêt du tribunal rabbinique de Francfort contre Cerfbeer et Sinzheim, sur les instances de R. Isaac Lehmann, rabbin de Bischheim (Voir *Blaetter für jud. Gesch. u. Litteratur*, année 1900, p. 12.). C'est probablement pendant la terreur qu'il fut mis en prison à Strasbourg. Selon Nepi (*l. c.*), son fils Uri Schraga fut également rabbin. Cet auteur prétend avoir vu un ספר דרושים du père et du fils, mais il ne peut pas dire quelles sont les pièces qui proviennent du père ou du fils. Ce dernier quitta plus tard Nidernai pour aller à Paris, où il mourut. Des descendants de cette famille vivent encore maintenant à Fribourg-en-Brisgau.

David (Rix.) avec Samuel Halberstadt, etc. Est-ce David Sinzheim ?

Eisik Luntschütz, rabbin en Alsace et plus tard à Endingen en Suisse (Balbr.), disciple de R. Wolf Reichshoffen de Boux-willer, auteur du ספר כלילות יופי et d'autres livres manuscrits (ספר ברכת יצחק על הלכות ברכות ; ספר איל של יצחק על מס' ב'מ'). Il demeura à Westhofen, où il dirigea une école talmudique, et mourut en Suisse, à Lengnau, en 1819 (Westh.). (Voir sur lui *Monalsschrift*, XVII, 150, et Graetz, XI, 611, note 3.)

Eisik Werd, rabbin de la Haute et de la Basse-Alsace (Nid., Hag. a.). Je crois que ce rabbin est identique avec R. Isaac b. Jacob Juda auquel le scribe des nécrologes de la communauté de Metz a consacré les lignes suivantes :

יאל מורינו הרב ר' יצחק בן מהורר יעקב יהודא זל
עם נשמת אביו בעבור שהיה אב"ד ורמ"ב במדינת עלזוז
גם היה מורה הוראה פה קק מיץ והיה מוהל מומחה
והרבה מדות נכבדות השכם והערב לבית הכנסת
בתמידות והתנהג במדת התשובה בנפש עלובה
גם היה בחברא קדישא הקברנים, והיה משכיל
בכל חכמה ובכל עניינים, גדול בחכמתו ובתבונתו,
והכל היו שומעים לעצתו, שמו נודע בשערים,
והרביץ תורה והעמיד תלמידים מאושרים, גם
אשתו ובניו נתנו עבורו מעות לצדקה בז
נתקבל בישיבת יוצר הרים, בשם טוב העולה
על כתרים, יום ב כט חשון וזכותו תהיה
לעד לפק.

Que Dieu se souvienne de l'âme de notre maître, du rabbin R. Isaac b. Jacob Juda (sa mémoire soit bénie), avec l'âme d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui fut président du tribunal et de l'école talmudique en Alsace. Il exerça aussi les fonctions de rabbin ici, à Metz, et fut un *Mohel* adroit et (posséda) des qualités éminentes; il allait matin et soir au temple continuellement, faisant pénitence avec une âme contrite. Il fut également membre de la confrérie des fossoyeurs et fut habile en toute science et en toutes choses, grand par son savoir et son intelligence. Tous suivaient ses conseils ; son nom avait de la notoriété ; il enseigna la Tora et forma des élèves capables. Sa femme et ses enfants donnèrent pour lui des aumônes. En récompense, etc.

Il fut admis au séjour du Créateur des montagnes avec une bonne renommée, qui vaut plus que toutes les couronnes, le second jour (lundi) 29 Heschwan, 436 (1675).

J'ai trouvé, en outre, dans ce même manuscrit, les nécrologes suivants se rapportant à des enfants de notre rabbin :

1° יאל האלוף התורני החר יעקב בן מהורר יצחק ווערט זצל
עם נשמת אביו שרר עבור שעסק בתורת ה׳ יומם ולילה
ובפרט בששה סדרי משנה הוסיף מדיליה חידושים
רבים מי מנה בחכמה ודעת ותבונה אך לא הספיק לו
הזמן להביא לבית הדפוס כי נתבקש בישיבה העליונה
נשמתו תצבה.
נפטר בשם טוב יא להודש סיון תמח לפק

Que Dieu se souvienne de l'âme du savant R. Jacob b. Isaac Wert (la mémoire du juste est bénie) avec l'âme d'Abraham, etc., parce qu'il s'occupa de la loi de l'Eternel jour et nuit et particulièrement des six traités de la Mischna. Il y ajouta de son propre fonds beaucoup de novelles, remarquables par la sagesse, l'intelligence et la profondeur. Mais il n'eut pas le temps de les faire imprimer, ayant été appelé dans les régions supérieures. Que son âme soit liée, etc.

Il mourut avec une bonne renommée le 11 du mois de Siwan, 448 (1688).

2° יאל האשה היקרה מרת שפרינץ בת המנוח כמהורר
יצחק אייזק ווערד עם נ׳ אביו שרר בעבור שכל ימיה הולכת
בתום וביושר ודבורה היתה בנחת עם כל אדם וגם
תפילתה היתה בכוונה גדולה וגם בעלה נתן לצדקה
עבורה בז.
נפטרת ליל שק ונקברת ביום א שלאחריו רח אדר
ראשון תעב ל׳

Que Dieu se souvienne de l'âme de la noble dame Sprinz, fille du défunt R. Isaac Eisik Werd, parce qu'elle marcha toute sa vie dans la voie de la droiture et de l'honnêteté; elle parlait doucement avec tout le monde et priait avec beaucoup de ferveur. Son mari donna des aumônes pour elle; en récompense, etc.

Elle mourut le samedi soir et fut enterrée le lendemain, à la néoménie d'Adar Ier, 472 (1712).

3° יאל האשה החשובה מרת לאה בת מורינו הרב
ר׳ יצחק אייזק ווערד זל עם אביו שרר בעבור שהיתה
עקרת הבית ותמיד היתה גומלת חסד עם עניים וילדות
בהקדש גם תמיד היתה תפלתה בכוונה גם יורשה
נתנה צדקה בעבורה להקדש וגם לחבורה
ביקור חולים בז.
נפטר׳ ליל ג׳ ונקבר בשיבה טובה יום ד׳ טו
אלול תפא לפק

Que Dieu se souvienne de l'âme de la femme considérée Léa, fille de notre maître, du rabbin R. Isaac Eisik Werd (sa mémoire soit bénie). Elle n'eut pas d'enfants et toujours fut charitable avec les

pauvres et les accouchées à l'Hopital ; elle priait toujours avec ferveur. Son héritière donna des aumônes pour elle à l'Hospice et à la société *Biqour Holim*. En récompense, etc.

Morte le soir de mardi et enterrée dans un âge avancé mercredi 15 Elloul 481 (1721).

Eliézer Lipmann b. Zekel Meyer, rabbin à Ribeauvillé. Il fut le successeur de Samuel b. Aron Blum et exerça ses fonctions de 1820 à 1849. Le Memorbuch de Rib. contient sur lui le nécrologe suivant :

יאנ מורינו הרב מהורר אליעזר המכונה ר׳ ליפמן
בר׳ זעקל מייער זצל עבור שהיה איש תם וישר ירא אלהים
חסיד ועניו ישב אהלים פעל טוב וגמילות חסדים העמיד
תלמידים הרבה ומורה בצדק ורועה באמונה את בני קהלתינו
שלשים שנה ויחי ארבעה ושמונים שנה ומת בשבתא דרגלא
שק רח ניסן ונקבר בכבוד גדול יום ב ג בו תרט לפק
ובז תתענג נפשו עם כל חסידים וצדיקים בגן עדן
בנעימות נצח סלה :

Que Dieu se souvienne de l'âme de notre maître, R. Eliézer, dit Lipmann, b. R. Zekel Meyer (que la mémoire du juste soit bénie), parce qu'il fut un homme juste et droit, craignant Dieu, pieux et modeste, étudiant la Loi, faisant le bien, pratiquant la charité ; il forma beaucoup d'élèves, enseigna selon la justice et fut un pasteur consciencieux de notre communauté pendant trente ans.

Il vécut 84 ans et mourut le samedi de la néoménie de Nisan ; il fut enterré avec de grands honneurs le lundi 3 du mois, 609 (1849). En récompense, que son âme se délecte avec tous les pieux et les justes dans le Paradis en une douceur éternelle.

Zekel ou Isaac Meyer est mentionné dans le « Dénombrement des Juifs d'Alsace en 1784 », *s. v.* Ribeauvillé. Sa femme Hanna Weyl était la fille de l'ancien rabbin de la Haute-Alsace, Samuel Sanvil Weyl.

Hirsch Katzenellenbogen, rabbin à Wintzenheim et président du consistoire du Haut-Rhin (Balbr., Westh., Rix.). Voir sur lui *Rev. or.*, II, 339 ss. ; Scheid, *Juifs de Haguenau*, p. 82 ; Löwenstein, *Kurpfalz*, p. 203, note 3, et Ghirondi et Nepi, *Toledoth guedolè Israël*, p. 275, qui cite aussi des ouvrages inédits de lui. Un volume manuscrit contenant des sermons et des décisions rituelles de notre rabbin se trouve maintenant à la Bibliothèque de Strasbourg, après avoir appartenu à M. M. H. Gunzburger de Hegenheim, qui l'avait reçu de la

famille de Pinehas Katzenellenbogen, ancien rabbin de cette communauté (1821-1828).

Isaac Itzig Sinzheim, rabbin dans le pays du Directoire de la Noblesse (Nid.). Il fut un des rabbins qui signèrent la pétition au Conseil Souverain d'Alsace concernant l'exécution des sentences des rabbins (Boug, II, 694). Il occupa également le siège rabbinique de Trèves, car une approbation qu'il a écrite pour le livre אסיפת זקנים (Metz, 1764) est signée :

הק יצחק בלאא הרר אברלי זינצהיים חבק טריר ומדינות גע
יעא ומצפה על נע [נידר ענהיים] והמדינה

Son père Abraham était originaire de Vienne. Sa fille était mariée à Selig Auerbach, rabbin de Bouxwiller (Löwenstein, *Kurpfalz*, 214, 216, et addition, n° 13 *a*.).

Son fils, David, directeur de l'école talmudique de Bischheim, rabbin de Strasbourg, président du Grand Sanhédrin et Grand-Rabbin de France, épousa Esther, sœur de Cerfbeer (voir sur lui *Rev. or.*, II, 146 et 345 ; Dénombrement des Juifs d'Alsace, *s. v.* Strasbourg ; יד דוד, Offenbach 1794 ; Kirchheim, Catal. Carmoly, 63/188 ; Ghirondi et Nepi, *Toledoth guedolè Israël*, p. 137).

Israël, rabbin et Mohel à Moutzig (Balbr.) I. Tergheim (טערגהיים), demeurant à Moutzig, gendre de R. Simon (Westh.). Ce R. Simon est Simon Horcheim mort en 1805-6.

Issachar Baer b. Yehiel Wiener, rabbin dans le comté de Hanau (Is., Boux., Rix.). Il était aussi rabbin de l'Évêché de Strasbourg et résidait à Westhofen. A la suite des protestations de Meyer Lévi, de Saverne, et de Hirtz Reinau, de Soultz (Haut-Rhin), contre les empiètements d'Élie Schwab de Haguenau, c'est lui qui avait été nommé rabbin de l'Évêché, le 12 septembre 1722. (Weiss, *Geschichte und rechtliche Stellung der Juden im Bisthum Strassburg*, p. 48.)

Issachar Baermann ha-Cohen (Rib.), b. David (Balbr.), était d'après ce dernier Memorbuch, professeur à l'école talmudique de Moutzig. Le Memorbuch de Rib. le fait mourir le jeudi soir ; il fut enterré le lendemain vendredi 20 Nisan 507 (1747). Le même Memorbuch mentionne également sa femme Breinle, fille du rabbin Samuel Sanvil Weil.

Itziq, rabbin à Uffholtz (Balbr.) ou *Itziq Pfalzburg* (Rix.). Le ms. 56 de la Bibliothèque de Strasbourg contient une oraison funèbre sur lui. D'après une note de ce ms., il est mort la

même année que Tiah Weil, de Carlsruhe, et Simon Horcheim, de Moutzig (Landauer, *Catalog der hebr. Handschriften*, exemplaire de la Bibliothèque, note manuscrite). Voici l'inscription de sa pierre tombale, que j'ai copiée au cimetière de Jungholtz :

פ"ט

הרב הגאון הגדול והמפורסם ה"הר"ר יצחק בר מאיר זצל
מפב אבד ורמ בקק אובהאלץ ובגע נונ ביום ה צג תקסו לפק

Ci-gît
le rabbin éminent et renommé R. Isaac b. Méir (que la mémoire du juste soit bénie), de Phalsbourg, juge et rabbin dans la sainte communauté d'Uffholtz et dans le Haut-Rhin. Mort et enterré le jeudi, jeûne de Guedalia, 566 (1805).

Jacob b. Benjamin n'est mentionné que dans le Memorbuch de Nidernai (ancienne partie), où il est dit :

יאנ מורינו הרב ר' יעקב בר רבי בנימן עבור שהיה חסיד ועניו וכל
ימיו עסק בתורה וגמילות חסדים וביתו היתה פתוחה לעניים והעמיד
תלמידים הרבה בז.

Que Dieu se souvienne de l'âme de notre maître, R. Jacob b. R. Benjamin, parce qu'il fut pieux et modeste et qu'il s'occupa toute sa vie de la Tora et de la charité. Sa maison était ouverte aux pauvres et il forma beaucoup d'élèves. En récompense, etc.

Il est sans doute le même que R. Jacob b. R. Abraham Benjamin (Hag. a., Mu., Bischh., Rib.), et a probablement vécu vers 1700.

Jacob Jeqil Guggenheim, rabbin à Nidernai et à Haguenau (Nid.), fils du savant Benjamin Wolf. G. rabbin à Haguenau (Boux.) et à Rixheim (Rix.). Le Memorbuch de Nidernai dit de lui שהיה צדיק תמים וישפט את העם יותר מארבעים שנה « qu'il fut juste et intègre et qu'il jugea le peuple pendant plus de quarante ans ». Jacob Guggenheim était le gendre du rabbin Samuel Sanvil Weyl de Ribeauvillé, dont il avait épousé la fille Sara. Après la mort de son beau-père en 1753, il brigua sa place, mais échoua ; il devint alors rabbin de Rixheim, où il resta jusqu'en 1771. A cette époque, le rabbinat de Haguenau devint vacant par suite de la mort de Lazare Moïse Katzenellenbogen, et c'est lui qui fut élu comme son successeur. Dans le « Dénombrement des Juifs d'Alsace en 1784 », la famille de G. figure en premier lieu. Il avait alors avec lui un

fils et deux filles célibataires et une fille veuve avec un fils et deux filles. En 1786, son fils Abraham adressa une pétition au Conseil municipal pour être reçu comme citoyen. Dans cette pétition, il dit que son père avait élevé neuf enfants, dont sept étaient établis. G. vivait encore en 1800. (Scheid, *Juifs de Haguenau*, 76 ss., XXXIX et LVIII; *Historique de la société Guemilas Hasodim à Haguenau*, Mulhouse, 1882; *Rev. or.*, II, 345, et III, 307.)

Jacob ha-Cohen, rabbin à Ribeauvillé (Is., Boux.), ou *R. Jacob b. R. Isaac ha-Cohen* (Rib.) (v. aussi Rix.). Je suppose qu'il a vécu vers la fin du XVIIe siècle.

Jacob ha-Lévi, rabbin à Bouxwiller et à Metz, (שהיה אבד בקק פוסווילר והעמיד תלמידים הרבה בקק מיץ) (Boux.). Il fut membre du grand Sanhédrin (*Rev. cr.*, II, 145).

Jacob b. Moïse (מורינו הרב ר' יעקב בן הקדוש מהורר משה וזוגתו שמחה בת מהורר יוסף הלוי עבור שעסק בתורה ובמצות וסגפו את הרב ר' יעקב בן (Rib. et Bischh.) עצמם בסיגופים ובתעניתים) הקדוש מוהרר משה היד אשר היה חסיד וסיגף את עצמו בתעניתים ועסק בגמילות חסדים עם העניים והעמיד תלמידים הרבה (Nid. et Hag. a.). Le Memorbuch de Ribeauvillé le nomme comme premier rabbin alsacien. Après lui vient R. Jacob b. Abraham Benjamin, ensuite Jacob b. Isaac ha-Cohen, Azriel b. Joseph Moïse, Benjamin ben Joseph Isaac, et Aron ben Moïse (mort en 1713).

Jeqel Meyer, rabbin à Rixheim (Rix.). D'après S. Landauer, *Catal. der hebr. Handschriften*, pag. 2, il y a à l'intérieur du manuscrit n° 4, intitulé יודעי העתים (abrégé du calendrier juif), une note disant que l'auteur était דיין (rabbin adjoint) à Rixheim. Lui-même signe à la fin de l'introduction : יעקב המכונה יעקל בן הרר יצחק זעקל מוציק מרפשויר כ"ע דירתי פה נידרהאגיטאהל. Il a composé ce livre vers 1762, car à la 2e feuille, il choisit cette année comme exemple. Nous pouvons donc en conclure qu'à cette époque il demeurait à Niederhagenthal, près de Bâle. Son père, Isaac Zeqel Moutziq, avait épousé Guelché, fille du rabbin Samuel Sanvil Weyl (Rib.). Jeqel M. proposa au gouvernement de confirmer la nomination d'un préposé élu par la communauté israélite de Guebwiller en 1773; ce qui fut fait (Arch. du Haut-Rhin, n° 15691). Pendant la période révolutionnaire de 1790 à 1794, il fut obligé, comme les ministres des autres cultes, de prêter le serment civique (Gustave Gide, *Notice historique sur la commanderie de l'ordre Teutonique* à Rixheim, 1897, p. 75). Après la Terreur,

il devint rabbin de Nidernai et plus tard grand-rabbin de Strasbourg (A. Glaser, *Geschichte der J. in Strasburg*, p. 58).

Juda ha-Cohen, rabbin dans le comté de Hanau (Nid., Is., Hag. a., Mu., Boux.) pendant de longues années (Mu. et Hag. a.). Comme la commémoration de son nom est suivie, dans le Memorbuch de Nid., Hag. a., et Mu., de celle de R. Méïr Trèves (Dreyfus) qui, d'après Scheid (*Juifs de Haguenau*, p. 78), avait été le premier rabbin de Haguenau en 1660/61, je suppose qu'il fut son prédécesseur.

On trouve le nom d'un Juda b. Aron ha-Cohen à פוסווייל (Bouxwiller) à l'intérieur de la couverture et sur le 288e feuillet du ms. nº 3 de la Bibliothèque de Strasbourg (Landauer, *l. c.*, p. 1).

Le Memorbuch de Ribeauvillé contient une prière pour un nommé הרב מהוֹרר יודא בר שמואל הכהן dont il est dit : טעסק בתורה והיה חסיד ועניו. Mais, comme cette prière se trouve après celle pour Jacob, fils du rabbin Samuel Sanvil Weil, il s'agit sans doute d'un contemporain qui n'était que rabbin titulaire et qui demeurait à Ribeauvillé.

Jirmiya b. Juda n'est mentionné que par le Memorbuch de Nidernai, qui dit de lui : שהיה אֹבֹד בקק ברייזיך וגליל עליון והיה חסיד ועניו והתמיד בתורה : « Il fut rabbin à Brisac et dans le Haut-Rhin, il fut pieux, modeste et s'occupa toujours de la Tora. » Cette prière se trouve entre celle pour Eisiq Wert (mort en 1676) et celle pour Jacob, fils du martyr R. Moïse ; il fut donc probablement leur contemporain.

Joseph b. Juda de Romansweiler, rabbin à Marmoutier (Boux.). Son nom de famille est Kuppenheim. J'ai trouvé le document de sa nomination dans les Arch. dép. à Colmar, à l'Enregistrement du Conseil Souverain (1re série, XIXe vol., fol, 22). En voici le texte :

Provisions de Rabin des juifs de la seigneurie de Marmoutier en faveur de Joseph Kuppenheim.

Nous, abbé prieur religieux de l'abbaye de Marmoutier, seigneur de la Marck dudit Marmoutier, Saint-Quirin, Schnersheim et Altenheim, savoir faisons que l'office de rabin des juifs domiciliés dans les terres de notre ditte seigneurie de Marmoutier étant devenu vacant par le décès du nommé Samuel Halberstadt qui en étoit cydevant pourveu et Sa Majesté nous ayant maintenu dans le droit d'y nommer ainsi qu'il appert par les lettres patentes du 22 juin 1734 en sus la requête à nous présentée par le nommé Joseph Kuppenheim, juif demeurant à Romansvilier, substitué rabin des juifs du direc-

toire de la noblesse d'Alsace à ce qu'il nous plût luy accorder des provisions pour faire les fonctions de rabin dans l'étendue de notre jurisdiction de la Marck de Marmoutier, nous avons permis audit Joseph Kuppenheim de faire les fonctions de rabin des juifs dans les terres de notre seigneurie de Marmoutier ainsy et de même que Samuel Halberstadt les a exercé cydevant, ordonnons aux juifs domiciliés dans notre ditte seigneurie de le reconnaître pour leur rabin à peine de nullité des présentes que nous nous réservons de révoquer toutes fois et quantes il nous plaira; en foy de quoy nous avons signé les présentes et y avons fait mettre nos sceaux abbatial et conventuel. Donné en notre abbaye de Marmoutier ce 10e novembre 1755. Signé Placide abbé avec son cachet empreint sur cire d'Espagne rouge. P. Blasius Vogelweid prior et conventuel avec un cachet empreint sur cire d'Espagne rouge.

Registré suivant l'arrêt du 18 février 1756.

Joseph Reichshofen, rabbin à Westhofen (Balbr.). D'après le Memorbuch de Westh., il avait été d'abord professeur à l'école talmudique d'Ettendorf. (V. Dag. Fischer, *Coup d'œil historique sur l'ancienne école rabbinique d'Ettendorf*, Strasbourg, 1868, p. 4.). Joseph R. était sans doute le petit-fils de Wolf Jacob Reichshoffer, rabbin à Bouxwiller (Dénombrement, *s. v.*).

Joseph Steinhart, rabbin à Furth (Boux.), auteur du livre זכרון יוסף (Balbr.), rabbin à Rixheim (Rix.). Après la mort de Samuel Weyl en 1753, il fut nommé rabbin de l'Évêché de Strasbourg et résida à Nidernai (Weiss, *Geschichte und rechtliche Stellung*, etc., p. 53, et les Lettres patentes de sa nomination, *ib.*, XXIII; elles datent du 24 juillet 1753.) Il occupa le rabbinat de Furth de 1762 à 1776 (Henle S., *Geschichte der Juden im ehemaligen Furstenthum Ansbach*, 1867, 170.).

Méïr Trèves (טריוש), rabbin de Haguenau et du Bas-Rhin (Hag. a. et Nid.) אשר היה חסיד ופורש את עצמו מתענוגי עולם הזה והיה אֹבֵד בהאגינויא וגליל התחתון והעמיד תלמידים הרבה « qui fut pieux et se tint à l'écart des jouissances de ce monde, fut rabbin à Haguenau et dans le Bas-Rhin et forma beaucoup de disciples » (Nid.). C'est lui qui, d'après Scheid, *Juifs de Haguenau*, p. 78, fut le premier rabbin à Haguenau, en 1660-61. Pendant son ministère, la synagogue, brûlée en 1676, fut reconstruite, en 1683 (Scheid, *ib.*, 80).

La consultation n° 43, dans חידושי הגרשוני, 8 *b*, de Gerson Aschkenasi, rabbin de Metz (1670-1693), est adressée à R. Méïr, rabbin de Haguenau. (Kaufmann *Letzte Vertreibung*

der Juden aus Wien, 225, n.; voir aussi Brüll, *Jahrbücher*, I, 107-19).

Menahem Mendlé Bloch, rabbin à Nidernai (Nid.) שהיה אבד כאן נע והיה חסיד ועניו ומת בשיבה טובה, « qui fut rabbin ici, à Nidernai, était pieux et modeste et mourut à un âge avancé ». D'après une communication de M. le rabbin A. Bloch, d'Obernai, il était le beau-frère de feu R. Yohanan, rabbin d'Obernai. Le même Memorbuch contient aussi une prière pour son fils : הבחור החבר נתנאל צבי בן מהורר מענדלי בלאך מנע « le jeune et savant Nethanel Cevi, fils de R. Mendlé Bloch de Nidernai ». Il est dit de lui : תורתו היתה אמונתו לא פסק פומיה מלמוד ישים ימים כלילות לעסוק במשנה ובגמרא ומת בזמן קצר לכד שנים והוא מת כשר במלאכתו כתלמיד ותיק בהרבה שנים « Sa Tora fut son métier, il ne cessa d'étudier ; jour et nuit il s'occupa de la Mischna et de la Guemara. Il mourut âgé d'un peu plus de vingt-quatre ans, intègre dans sa conduite comme un parfait savant âgé de beaucoup d'années. »

Meschoullam Sussel b. R. Moïse Abraham Enosch, rabbin de la Haute-Alsace résidant à Ribeauvillé (Rib. et Balbr.). D'après Rib., il exerça ses fonctions à peu près trente-quatre ans באמונה ובענוה גדולה « consciencieusement et avec une grande modestie ». Carmoly dit (*Rev. or.*, II, 345 ss.) que le banquier Isaac Meyer de Ribeauvillé le fit venir de Francfort-sur-Mein pour enseigner le Talmud à l'école rabbinique de Ribeauvillé et lui donna plus tard sa fille, ce qui est faux comme on verra plus loin. D'après Weiss, *Geschichte und rechtliche Stellung*, p. 47, il était originaire de Creuznach et vint briguer la succession de Samuel Sanvil Weyl avec Jacob Wolf Guggenheim ; c'est lui qui fut élu. Sa nomination se trouve à l'Enregistrement du Conseil souverain d'Alsace (1re série, vol. XVIII, fol. 270), mais ce volume n'existe plus dans les archives de Colmar. Sur sa requête, le Conseil rendit, le 12 juillet 1754, un arrêt conçu dans les mêmes termes que celui du 15 mars 1749, disant que « tous les serments devaient être prêtés entre les mains du suppléant (Enosch), et, en cas d'infirmités ou autres empêchements légitimes de sa part, entre celles des Rabins des lieux qui seront par lui approuvés ». (Boug, II, 329.) M. S. Enosch fut également un des rabbins qui signèrent la pétition au Conseil souverain d'Alsace concernant l'exécution des sentences des rabbins. (Boug, II, 694.)

Mordechaï ha-Cohen, rabbin à Rosheim (Balbr.). Dans le dénom-

brement de 1784, *s. v.* Rosheim, nº 28, il est nommé Marx Cahn ; sa femme s'appelle Reichelé Schoplich, son fils Alexandre, ses filles Rella et Sara, et son beau-frère Scholem Schoplich.

Mordechaï ha-Cohen, rabbin à Westhofen. Le Memorbuch de Westhofen le mentionne en ces termes :

יאנ אדוניני ורבינו מרדכי הכהן
החכם הגדול בתורה בנגלה ובנסתר והוא היה עוסק בתורה
לשמה יומם ולילה והעמיד תלמידים הרבה והוא היה אחד
מגדולים במדינתו והוא היה יושב על כסא הוראה בקק
וועזטהאפפען יותר מחמשים שנה ומנהיג את בני דורו
על דרך האמת ונפטר בכאן בקק וועזטהאפפען בקרוב
למאות(!) שנה ועלה(!) נשמתו ביום שבת קודש בשעת מנחה
כז אדר שנת תרלב לפק.

Que Dieu se souvienne de l'âme de notre maître et rabbin Mordechaï ha-Cohen, très familiarisé avec la Tora et la Kabbale. Il s'occupa de la Tora pour elle-même jour et nuit et forma beaucoup d'élèves ; il fut un des grands de son pays et occupa le siège du rabbinat à Westhoffen plus de 50 ans, dirigeant ses contemporains dans le chemin de la vérité. Il mourut ici à Westhoffen âgé de près de cent ans, et son âme monta le samedi après-midi 27 Adar 632 (1872) (V. aussi Kiefer, *l. c.*, page 308).

Moïse ha-Lévi, de Galhausen (?) (Boux., Is., Rix.). C'est sans doute lui qui présida le tribunal institué pour juger le procès intervenu entre David Reuss et Élie Schwab, rabbin de Haguenau en 1729, procès mentionné par Weiss, *Geschichte*, p. 47, d'après les archives israélites de Moutzig. Weiss le nomme « Alt-Rabbiner Moyse Lévi Thalhäuser ». Le texte des mémoriaux prouve également qu'il n'exerça pas les fonctions de rabbin. Il demeura probablement à Moutzig et mourut après 1753, puisque la prière qui le concerne figure après celle de R. Samuel Weyl dans le Memorbuch de Bouxwiller.

Nephtali b. R. Yischaï, rabbin à Ribeauvillé (Rib.) :

טעסק בתורה ובמצות יום ולילה וסגפו *(sic)* את עצמו בסיגופים
ובתעניתם *(sic)* והיה צדיק וחסיד ועניו גם יורשיו נתנו צדקה עבורו בז
וכו׳.
נפטר ונקבר בשט ביום ד ט ניסן תקעז לפק.

Il s'occupa de la Tora et des commandements jour et nuit et s'in-

fligea des macérations et des jeûnes; il fut juste, pieux et modeste, et ses héritiers donnèrent des aumônes pour lui. En récompense, etc. Il mourut et fut enterré avec une bonne renommée le mercredi 9 Nisan 577 (1817).

Nethanel b. Isaac, rabbin dans le comté de Hanau (Boux. et Is.). Il avait succédé à Issachar Baer Wiener et mourut, selon Is., après Samuel Halberstadt, c'est-à-dire après 1753. Carmoly et Tsarphati l'ont confondu avec Samuel Wittersheim, grand-rabbin de Metz.

Raphaël Endingen, rabbin en Suisse (Balbr.), appelé aussi Raphaël Ris, élève de l'école talmudique de Ribeauvillé, (*Rev. or.*, II, 345). Il demeura à Hagenthal probablement jusqu'en 1793 et fut nommé plus tard rabbin d'Endingen-Lengnau. Il est mentionné dans le Dénombrement, *s. v.* Niederhagenthal, n° 44, comme maître d'école. Des commentaires inédits de lui sur le Talmud se trouvent dans la Bibl. de Strasbourg (Catal. 5 *a*). M. H. Katzenellenbogen, grand-rabbin du Haut-Rhin, prononça une oraison funèbre en son honneur le dimanche avant פ׳ פנחס 1813, où il loue sa grande science et dit qu'il avait, à sa mort, plus de quatre-vingt-cinq ans (Ms. Günzburger à Strasbourg). D'après une communication de M. Günzburger, de Hegenheim, des descendants de lui vivent encore à Zurich.

Salomon Wolf Klein, grand-rabbin du Haut-Rhin (Rib.), mort à Colmar.

Samuel b. Aron Blum, rabbin à Ribeauvillé (Rib.), mort le vendredi 23 Sivan 580 = 1820.

Samuel Halberstadt, rabbin à Haguenau (Is., Rix.). Expulsé de Prague, il vint à Haguenau en 1745. L'administration municipale l'autorisa à rester à Haguenau pendant une année sans payer le droit de protection; elle lui renouvela cette permission pour l'année suivante. Après la mort d'Élie Schwab, il fut élu rabbin.

Il est mentionné dans un arrêt du Conseil souverain du 4 août 1749 concernant la manière de prêter serment (Boug, II, 210), et le 8 juin 1753 il fut autorisé par le même Conseil souverain, attendu ses infirmités et son grand âge, à se faire suppléer par le nommé Moyse [1], pour faire prêter les serments judiciaires imposés aux Juifs de son district en la manière accoutumée et exercer les fonctions de rabbin en ses lieu

[1] C'est Moyse Wormser (Scheid, *Juifs de Hag.*, p. 69)

et place en cas d'absence, maladie ou légitime empêchement. (Boug, II, 329.) Il mourut la même année.

Il avait un fils, Beçalel, et trois filles (Voir Scheid, *Juifs de Haguenau*, 67, 68, 75, 82, XXXV, LVII).

Samuel Sanvil Weyl, rabbin à Ribeauvillé (Rib., Nid., Is., Boux., Rix.) de 1711 à 1753.

Je publierai ultérieurement la biographie de ce rabbin.

Simon Blum, rabbin à Brisach et dans le Haut-Rhin (Nid. avant Eisik Wert ; Hag. a. après lui). Michaël (*Or hah.*, n° 706) cite un David Blum b. R. Moïse, de Soulzburg en Brisgau, auteur de תקון שטרות (ms. à Hambourg) et contemporain de Salomon Louria. Des קונטרסים de lui sont cités dans le 16e volume des manuscrits de R. J. Ch. Bacharach (Kaufmann, *J. Ch. Bacharach*, p. 99, note 1).

Simon (*Horcheim*), rabbin à Moutzig (Balbr.) ; il est mort en 1805 ou 1806 (v. plus haut *s. v.* Itziq Phalzburg). Le Memorbuch de Balbronn contient une prière en mémoire de R. Simon Moutzig, dont il est dit « qu'il fut un homme pieux, modeste, éminent, patient dans l'exil, constant dans sa piété jusqu'au jour de sa mort, et ayant formé beaucoup d'élèves ». Je suppose qu'il s'agit également de Simon Horcheim, cette prière étant placée après celle qui a été composée en mémoire de Cerfbeer.

Totros Rothenburg, rabbin à Bouxwiller et dans le comté de Hanau (Boux.). D'après ce Memorbuch, il fut le premier rabbin de Bouxwiller. C'est sans doute lui aussi dont le nom se trouve mentionné dans le manuscrit du מרדכי קטן de Samuel Schlettstadt (cat. Neub., n° 673) et où il est dit que Todros, fils de Mordechaï Rothenburg, était le douzième descendant de R. Méïr Rothenburg. Son fils David vivait vers 1654, et le fils de celui-ci, Nephtali, ajouta à son nom, en 1681, celui de פוסווירלר (Bouxwiller) [1], de sorte que nous pouvons dire que notre rabbin vivait au commencement du XVIIe siècle. Plus tard nous trouvons de nouveau un Todros R., dont le fils, Mordechaï, signe un document le 9 Nisan 1740. Un de ses parents Abraham b. R. David R., se trouve à Eguisheim en 1716 (476). Encore en 1780 il y avait une famille juive à Eguisheim (Weiss, *Gesch. und rechtl. Stellung*, p. 28).

Wolf Buhl, docteur de la loi (מורה דת) à Obernai (Balbr.). Ce Memorbuch dit de lui que, par suite de sa grande piété et de

[1] D'après le catalogue de M. Neubauer, c'est en 1716 que Nephtali b. David fut à Bouxwiller.

sa modestie, il ne voulut pas accepter la dignité de rabbin (נשיאות). Il fut l'ami et le correspondant de R. Issachar Behr, rabbin à Soultz, Haute-Alsace (1769-1781; voir *Yam Issachar*, p. 50 *b*). Carmoly prétend avoir vu une oraison funèbre composée en son honneur par Tiah Weil chez les parents de ce dernier à Carlsruhe (*Rev. or.*, III, 307). Il fut élève de l'école talmudique de Ribeauvillé (*Rev. or.*, II, 345).

Wolf b. Jacob Reichshofen, rabbin à Bouxwiller (Balbr., Rix.), disciple de R. Jonathan Eybeschütz (Westh.). Il est l'auteur de commentaires sur le Talmud copiés par Lämlein Loeb Winzenheim et Raphaël (Ris.) de Niederhagenthal et conservés dans la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg (Landauer, Cat. 5 *a*, n° 55). Il a institué une école talmudique à Bouxwiller (Fischer, *Coup d'œil*, p. 4.) Il est mort en 1813, car c'est dans cette année, le dimanche avant פ' פנחס, que N. Hirsch Katzenellenbogen prononça une oraison funèbre en son honneur à Winzenheim. (Ms. Güntz.)

Un Jacques Reichshoffer, juif de Bouxwiller, eut un procès en 1752 contre Hoffmann, pour arrérages de rentes en céréales, etc. (Spach, Catal. des archives du Bas-Rhin, E. 3028.) C'est sans doute le père de notre rabbin.

Il faut remarquer ici que l'ordre dans lequel se suivent les prières composées à la mémoire de divers rabbins diffère sensiblement dans les documents que nous avons consultés, et comme il n'y a ordinairement pas de date, il est très difficile de classer ces rabbins par ordre chronologique. Je vais pourtant l'essayer en commençant par la Haute-Alsace. C'est Aron Worms qui, le premier, fut nommé par le gouvernement, en 1681, rabbin de la Haute et Basse-Alsace, avec résidence à Brisac. Il ne faut pas s'étonner de l'étendue de ce rabbinat, car en 1689 il y avait dans toute l'Alsace 522 familles (*Revue d'Alsace*, 1885, 564). Pourtant il est certain que déjà avant Aron Worms il y eut un ou plusieurs rabbins, qui, il est vrai, n'avaient pas été nommés par le gouvernement. Après Aron Worms, vient, dans nos mémoriaux, Samuel Sanvil Weyl, de Ribeauvillé, nommé en 1711. Mais, en réalité, en 1695 le rabbinat de Brisac était occupé par Arié Juda Loeb Theomim, fils d'Aron Theomim, auteur de מטה אהרן et de בגדי אהרן et rabbin de Prague (1659-1670), de Worms (1670-1689) et de Cracovie (1689-1690). Car, à cette époque il rendit compte à Hegenheim de la gestion des affaires du cimetière (Communication de M. Günzburger). Nous trouvons aussi sa signature dans un ms. d'Oxford (Cat. Neub., 1858), d'où il ressort éga-

lement qu'il demeura à Brisac (Voir encore Kaufmann, *J. Ch. Bacharach*, 62 ; *Samson Wertheimer*, 60, note 2 ; Horovitz, *Frankfurter Rabbiner*, II, 73 ; Löwenstein, *Kurpfalz*, 140, note, et *Magazin*, XIII, 61). Son successeur fut Samuel Lévy, nommé par l'assemblée des délégués juifs tenue à Colmar le 16 novembre 1700 (Archives du Haut-Rhin, E. 1627). Il résida à Ribeauvillé (*ib.*). Nous avons donc comme rabbins de la Haute-Alsace :

1° Simon Blum (avant E. W. ?) ; 2° Eisik Werd (mort en 1675) ; 3° Jirmiya b. Juda ; 4° Aron Worms (1681-1684) ; 5° (Löb Theomim) [1], tous à Brisac ; 6° (Samuel Lévy) ; 7° Samuel Sanvil Weyl (1711-1753) ; 8° Süssel Moyse Enos (1753-1787) ; 9° Nephtali b. Ischaï (1787-1817) ; 10° Samuel Blum (1817-1820) ; 11° Eliézer Lipmann Meyer (1820-1849). Tous ces rabbins eurent leur résidence à Ribeauvillé.

Avec l'augmentation de la population israélite en Alsace, on augmenta le nombre des rabbins. C'est ainsi qu'on nomma un substitut ou vice-rabbin à Rixheim, probablement déjà sous le rabbinat de Samuel Weyl. Je suppose que c'est Joseph Steinhart qui en fut le premier titulaire. Ses successeurs furent Yeqel Guggenheim (1753-1771) ; Yeqel Meyer (1771-1794), Abraham Dreyfus (1794-?). A Uffholtz il y avait déjà en 1739 un rabbin (Boug, II, 208) et peut-être même avant (Weiss, *l. c.* 56 ss.).

En 1784/5, il y avait, en outre, un rabbin à Blotzheim (Marc Hemmendinger), à Bollwiller (Élie Blum), à Niederhagenthal (Hirsch Löw), à Oberhagenthal (Seeligmam Ris), à Sierentz (Joseph Meyer [2]), où se trouvait aussi une école rabbinique sous la direction de Meyer Breger et de Simon Bickart, à Turkheim (Hirsch Lévy), à Uffholtz (Moïse Wurmser) et à Wintzenheim (Auscher Moïse Bloch) (V. Dénombrement).

A Hegenheim, qui avait été donné en fief aux seigneurs de Bärenfels par l'Évêque de Bâle (Tschamber, *Geschichte der Stadt und ehemal. Festung Hüningen*, 1894, p. 34), nous trouvons le rabbin David Günzburger (1772-1824), membre de l'Assemblée des Notables et du Sanhédrin (*Rev. or.*, I, 333), Pinehas Hirsch Katzenellenbogen (1821-1828), A. Aron (1830-1834), Moïse Nordmann (1834-1884) (Communication de M. Günzburger, de Hegenheim, ancien instituteur et petit-fils du rabbin David Günzburger).

En 1806/7, lors de l'Assemblée des Notables et du Grand-Sanhédrin, il y avait encore un rabbin à Biesheim, J. Calmann (*Rev. or.*, I, 332), peut-être le même que Calman Rachmiel, maître

[1] Les noms mis entre parenthèses ne sont pas mentionnés dans les mémoriaux.
[2] *Rev. or.*, III, 213.

d'école en 1784 (Dén., 48) ; à Durmenach, nous trouvons Seligmann Lévy (*Rev.*, II, 146) ; à Hattstatt, Judas Bloch (*Rev. or.*, I, 332) ; à Mulhouse, Aaron Moïse (*ib.*).

Après la mort de Meschoullam Süssel Enos, rabbin à Ribeauvillé, en 1787, ce n'est pas son successeur, mais le rabbin d'Uffholtz, Itziq Pfalzbourg, qui porta le titre de rabbin de la Haute-Alsace, et après lui N. Hirsch Katzenellenbogen, qui fut en même temps président du consistoire de la Haute-Alsace.

Dans l'Évêché de Strasbourg, c'était d'abord Séligmann Bloch, rabbin des terres du directoire de la Noblesse, et ensuite Samuel Sanvil Weyl et Süssel Enos qui exercèrent les fonctions de rabbin. Ils eurent des substituts à Soultz (Haute-Alsace) pour l'Obermundat (Hirtz Reinau), son fils Jessel (?) et Issachar Behr (1769-1781) (Weiss, *Gesch. u. rechtl. Stellung.*, p. 185) ; à Saverne, où exercèrent successivement R. Jacob ha-Cohen et son fils Samuel (Dén., n° 11) ; ces derniers étaient parents de l'auteur du ספר מנחת כהן (Fürth 1731). Le 28 octobre 1760, un Juif de Moutzig eut également la permission d'admettre dans sa maison un rabbin avec quatre à six élèves (Weiss, *l. c.*, p. 53) ; ce fut probablement Isaac Mayer (Dén., n° 13). Après lui vinrent Simon Horcheim et son gendre, Israël Tergheim. A Rosheim, on trouve à la fin du XVIIIe siècle : Marx Cahn et Anschel Schoplich, qui n'étaient sans doute que rabbins titulaires.

La Seigneurie de Marmoutier fit primitivement partie du rabbinat de Haguenau, mais après la mort de Samuel Halbersdadt, le Prieur fit usage de son droit de nommer un rabbin ; il conféra cette dignité, en 1756, à Joseph Kuppenheim, de Rosenweiller. En 1784, la place était occupée par Mennlé Wormbser (Dén., n° 15) et plus tard nous y trouvons Abraham Dreyfus (Wittersheim), de Sierentz.

Haguenau était le siège d'un rabbin probablement déjà au commencement du XVIIe siècle. Carmoly (*Rev. or.*, II, 236) parle d'un nommé Eliakim Phœbus, rabbin de Haguenau, qui vivait encore en 1633, mais comme il n'indique pas la source de ce renseignement, il n'y a pas moyen de le contrôler.

M. Scheid (*Juifs de Haguenau*, p. 23, 31, 34) mentionne Hayyim, médecin et rabbin, originaire de Landau, qui vint se fixer définitivement à Haguenau en 1633 ; c'est sans doute lui que Carmoly nomme Chajim Rheinveld (*Rev. or.*, *l. c.*). Les autres rabbins qui ont exercé leurs fonctions à Haguenau jusqu'à la fin du XVIIIe siècle sont : Meïr Trèves, Wolf Hohenfelden, Elie Schwab, qui n'est pas nommé dans les mémoriaux mais dont je publierai également la biographie, Samuel Halberstadt, Lazarus

Moïse Katzenellenbogen (non plus dans les mémoriaux) de 1755 à 1771 (voir Scheid, *Juifs de Haguenau*, 68, 82, XXXI, etc.; Löwenstein, *Kurpfalz*, 201, 240, etc. ; Catal. Neub., 1537). Ce dernier signe ainsi son approbation à אסיפת זקנים (Metz, 1764) : אליעזר זעיראל בן הגאון מוה"ר משה ז"ל"ה קצנאילנבוגן הח' בק"ק האגנויא ומדינה יצו'. Il fut également de ceux qui signèrent la pétition au Conseil Souverain en 1765 (Boug, II, 694). Enfin il est cité dans un arrêt du 9 septembre 1767 (Boug, II, 766), où il porte le titre de Rabbin des Juifs de la Basse-Alsace. Son successeur fut Yeqel Guggenheim. Löwenstein (*Kurpfalz*, p. 138) mentionne un R. Nathan Neta b. Juda Loeb Hachenburg, rabbin de Haguenau, qui semble avoir vécu dans la première moitié du XVIIIe siècle. Brüll (*Jahrbücher*, I, 228) le nomme Nathan b. Juda Loeb Mannheim. Je suppose qu'il fut originaire de Haguenau, mais qu'il n'a pas été rabbin dans cette ville.

Le comté de Hanau-Lichtenberg, avec Bouxwiller, comme capitale, eut un rabbin probablement tout de suite après la guerre de Trente ans. C'est Totros Rothenburg, descendant du fameux Méir de Rothenburg qui fut le premier rabbin de ce comté. Les autres se sont succédé probablement dans l'ordre indiqué par le Memorbuch de Bouxwiller : 1° Juda ha-Cohen ; 2° Aron de Lebub ; 3° Issachar Ber b. Yehiel Wiener ; 4° Nethanel b. Isaac ; 5° Abiezri Selig b. Cevi Hirsch Auerbach ; 6° Aron Benjamin (Wolf b. Jacob Reichshofer) ; 7° Jacob ha-Lévi.

A Westhofen, qui faisait également partie du comté de Hanau-Lichtenberg, il y eut trois rabbins depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'en 1872 : Eisiq Luntschütz, Joseph Reichshofer et Mordechaï ha-Cohen.

Pour les terres du Directoire de la Noblesse, c'est Nidernai qui fut le siège du rabbinat. Nous y trouvons Azriel Seligmann Bloch, Isaac Sintzheim, Joseph Steinhart, Benjamin Scherwiller, Yeqel Meyer.

En 1784, on trouve encore des rabbins à Balbronn (Zachiel Lévy), à Bischheim (David Zinnsheimer, Mathieu Cahen, Abraham Auerbach, Raphael Samuel), à Fegersheim (Samuel Hemmendinger), à Scharrachbergheim (Moïse Meyer), à Wintzenheim (Joseph Abraham).

3° *Particuliers alsaciens.*

Abraham b. Méïr Moïse, président de la communauté (Rib.), mort le 18 Heschwan 514 (1753) et enterré à Westhofen.

Abraham b. Moïse Sofer (Rib.), mort à l'âge de soixante-sept ans, le 3 Tébet 572 (1811).

Aron b. Isaac ha-Lévi, de Balbronn (Balbr.), commerçant pieux et charitable.

Aron Juda Loebl b. Salomon, de Balbronn (Balbr.), *idem.*

Ascher b. Samuel, de Balbronn (Balbr.), *idem* (Dén., n° 15).

Baruch b. Yirmiya Eliézer offrit un lustre à la synagogue (Rib.); mort avant 1753.

Baruch b. Samuel ha-Lévi, de Balbronn (Balbr.) (Dén., n° 4).

Eisiq, ministre-officiant à Odratzheim (Balbr.). Peut-être le même que Isaac Lévy du Dén., n° 39.

Eliézer b. Eliakim, de Balbronn, homme modeste et pieux (Balbr.); cf. Dén., n° 28.

Eliézer Laza b. R. Meïr, « qui étudia la Tora et jeûna un jour par semaine pendant vingt ans ». Il atteignit l'âge de quatre-vingt-huit ans. C'est un ancêtre de Carmoly (Voir Dénombrement, n° 18).

Eliézer Ephraïm b. Moïse, de Bergheim, syndic (שתדלן) du pays. Mort le 18 Adar II 516 (1756).

Eliézer Leizer b. R. Moïse Trebitsch, ministre-officiant à Balbronn (Balbr.).

Eliézer Leizer b. Sanvil Lévi, de Balbronn, commerçant pieux et charitable (Balbr.).

Hayyim b. Méïr, président de la communauté pendant vingt-cinq ans, mort le Rosch Hodésch Siwan 574 (1814) (Rib.).

Hénoch (כ״ץ) *Schiff*. Le Memorbuch de Balbronn, qui a été écrit par son fils Abraham (et non par lui-même comme le prétend Kiefer, *Geschichte der Gemeinde Balbronn,* 1894, p. 331), lui a consacré la notice suivante :

Que l'Éternel se souvienne de notre maître R. Hénoch כ״ץ Schiff, chef religieux de la communauté de Balbronn pendant plusieurs années. Depuis le jour où son intelligence s'éveilla, il ne cessa plus d'étudier; toute sa vie, il s'occupa du culte et de la charité. Pendant plusieurs années, il remplit gratuitement les fonctions d'officiant, il s'occupa de la Tora nuit et jour. Très modeste, il forma de grands savants qui sont des docteurs de la loi, et il supporta avec résignation le joug de l'exil et le poids de la pauvreté, ce que le public ne savait pas par suite de sa modestie. Il connaissait l'interprétation ordinaire et mystérieuse (de la Tora). Il s'affaiblit par les privations qu'il s'imposa pour la sanctification du nom divin. En récompense, etc.

Isaac b. Méïr, président de la communauté et syndic (Rib.), mort avant 1787. Il était le gendre de R. Samuel Sanvil Weyl (Dén., 2; voir aussi Scheid, *Juifs d'Alsace*, 264).

Isaac Itzig b. Josua ha-Lévi, de Balbronn, commerçant pieux et charitable (Balbr.).

Issachar Baer, de Balbronn (Balbr.). C'est Bähr Seligmann du Dén., n° 21.

Jacob b. Menahem ha-Lévi, de Balbronn, commerçant scrupuleux (Balbr.).

Jachet, fille de Josua Moïse Ruben ha-Lévi, d'Odratzheim, décédée à Bischheim et enterrée à Romansweiler le 10 Iyyar 1745 (Bisch.).

Jacob b. Samuel Weil et sa femme Sara, fille de Moïse. Il fut président de la communauté et syndic. Ils sont morts avant 1753. Le Memorbuch de Ribeauvillé mentionne encore plusieurs autres membres de cette famille, entre autres Moïse Eliézer, fils de Jacob Weil, également président de la communauté ; Nephtali b. Samuel Weil (sans doute le frère de Jacob), Moïse Méïr b. Jacob Weil (alias Méïr) qui a fait construire la synagogue.

Joseph b. Elhanan (כ״ץ), de Ribeauvillé, homme intègre qui s'occupa d'études religieuses et de charité, mort le 8 Kislev 549 (1788).

Joseph b. Isaac ha-Lévi, de Balbronn, commerçant intègre et charitable (Balbr.).

Joseph Trebach (*Trimbach?*), de Strasbourg, aumônier (Balbr.). Je suppose qu'il s'agit du rabbin Joseph qui était chez Cerf Beer et qui est mentionné dans le Dénombrement, *s. v.* Strasbourg, n° 1. R. Joël b. Joseph ז״ל de Strasbourg, enterré à Hegenheim le 3 Elloul 587 (1827), était peut-être son fils (Voir aussi *Rev. or.*, I, 333).

Juda Löb de Pologne, à Balbronn, pauvre (Balbr.; cf. Dén., n° 20).

Koschel Moïse b. R. Michaël ha-Lévi, de Balbronn, commerçant intègre et charitable (Balbr.); il fut forcé le 15 brumaire an IV d'accepter le mandat de percepteur (Kiefer, *Geschichte der Gemeinde Balbronn*, p. 128).

Löb Burgbrepach, commerçant intègre et charitable, fondateur d'une société de charité à Balbronn (Balbr.).

Löb b. Yohanan, de Balbronn, pauvre (Balbr.; cf. Dén., n° 11).

Méïr b. Isaac ha-Lévi, de Balbronn, commerçant intègre et charitable (Balbr.).

Méïr b. Jacob, ministre-officiant et *Sofer* à Ribeauvillé. C'est lui qui a écrit le Memorbuch. Mort le 9 Ab 505 = 1745 (Rib.). (V. Scheid, *Juifs d'Alsace*, 260 ss., et Catal. de Strasbourg, n° 37).

Menahem Mendlé b. Baruch ha-Lévi, de Balbronn, homme charitable (Balbr.; cf. Dén., n° 7.).

Menahem Mendlé b. Raphaël, de Balbronn, commerçant intègre et charitable (Balbr.).

Michaël b. Samuel Sanvil ha-Lévi, de Balbronn, homme charitable et vertueux (Balbr. et Westh.). Il donna au commencement du XIXe siècle à la communauté une salle pour l'enseignement de la jeunesse, et sa bibliothèque existe encore à Balbronn (Kiefer, *l. c.*, p. 219; cf. Dén., n° 2).

Mordechaï Sussmann b. Nephtali, de Ribeauvillé, mort le 25 Adar I 521 (1761) (Rib.). Il avait un fils nommé Samuel, qui est sans doute identique avec Samuel Hirtz (Dén., n° 31).

Moïse Bloch, homme intègre et juste; il fréquenta les savants et mourut dans un âge avancé (Nid.), probablement au commencement du XIXe siècle.

Moïse, fils du martyr Abraham, président de la communauté de Bergheim et membre de l'administration du cimetière de Schlettstadt. Mort le 25 Nisan 513 (1753) (Rib.).

Moïse b. Aron Juda, de Balbronn, commerçant pieux et charitable (Balbr.).

Moïse b. Méïr, de Balbronn (Balbr.; cf. Dén., n° 8).

Moïse b. Salomon, de Balbronn, maître d'école et commerçant (Balbr.); cf. Kiefer, p. 184, a. 1722).

Mundel, fille de Salomon ha-Cohen, épouse du président R. Méïr (Rib.). Dans le Memorbuch de Bischh., on lit : R. Méïr Weil, ce qui me paraît une erreur, puisqu'il s'agit probablement de Mayer, père d'Isaac Mayer, banquier de Ribeauvillé.

Nahoum b. Joseph, de Balbronn, commerçant intègre (Balbr.).

Rachel Brentel, fille de Neta de Scherwiller, épouse de Baruch ben de Ribeauvillé, décédée le 16 Sivan 560 (1800).

Raphaël b. Joseph ha-Lévi, qui s'occupa des intérêts des communautés, fit lever des bans et distribuer des aumônes aux pauvres (Balbr.). Il vécut probablement au moyen âge et n'était peut-être pas Alsacien.

Raphaël b. Menahem ha-Lévi, de Balbronn, commerçant intègre et charitable (Balbr.; cf. Dén., n° 7).

Raphaël b. Moïse, maître d'école à Balbronn (Balbr.); cf. Kiefer, *l. c.*, p. 92 et 331, n° 11.)

Reiz Hawah, fille de Méïr Bensheim, de Mannheim, décédée à Bischheim et enterrée à Ettendorf le 21 Ab 1741 (Bisch.).

R. Salman, docteur de la loi à Bischheim (Balbr.; cf. Dén., n° 46 : Salomon Isaac.).

Salomon, fils du martyr Eliézer, de Romansweiler, homme très modeste et adonné à l'étude de la Tora (Balbr.; cf. Dén., n° 26 : Schlumen Lippmann).

Samuel Sanvil b. Raphaël ha-Lévi, de Balbronn, fit construire la synagogue à ses frais (Balbr.)

Sanel (*Nethanel*) *Hirsch*, d'Uffholtz, homme charitable et modeste (Balbr.).

Sara, fille de Juda (Rib. et Bischh.).

Seelig, ministre-officiant de Balbronn (Balbr. ; cf. Dén., n° 31).

Todros b. Moïse, de Balbronn, commerçant intègre et charitable (Balbr.).

Todros Breisich (Brisac) et son fils, le jeune Nephtali Hirz, qui furent pieux et bienveillants pour les pauvres et les riches et sauvèrent beaucoup d'âmes en Israël (Nid. et Mu.). Hirtz Bischheim, « homme droit et consciencieux et grand *Schtadlan* en France » (Balbr.); c'est Cerfbeer et son père. Un des fils de Cerfbeer portait également le nom de Todros (טוטרוס ; voir Dén., *s. v.* Strasbourg : Théodore). Il demeura plus tard à Paris et donna une subvention pour la publication du יד דוד de David Sinzheim (v. l'introduction). Cerfbeer ou Nephtali Hirtz Medelsheim fonda une école talmudique à Bischheim en 1778 (*Yad David*, introduction).

R. Yeqil b. Hirtz Reinau et sa femme Schottel, fille de R. Ephraïm Moïse Spira et son frère Elhanan, présidents et syndics (Nid., Hag. a. et Mu.). C'est sûrement Hirtz Reinau de Soultz (Haute-Alsace; voir sur lui Weiss, *l. c.*, p. 54 et 58 ; Boug, I, 555). Au cimetière de Yungholtz se trouve encore la pierre tombale d'Abraham Juda, fils d'Elhanan, mort en 1715, qui est sans doute un membre de cette famille.

Yischaï b. Yohanan de Balbronn (Balbr.). C'est l'aubergiste juif qui payait en 1749 20 fl. (Kiefer, *Steuern*, etc., 1891, p. 27).

Yohanan b. Joseph, de Balbronn, commerçant (Balbr.).

Yona b. Moïse, de Balbronn (Balbr.) peut-être le père de Moïse Jonas. (Dén., n° 10).

Zeëb Wolf, fils de R. Samuel de Danzig, auteur de נחמות ציון, ministre-officiant à Balbronn (Balbr.).

Je ne me dissimule pas que cet essai historique a besoin d'être complété sous bien des rapports, surtout pour ce qui concerne l'histoire des rabbins alsaciens. Mais comme rien n'a encore été publié sur ce sujet, j'ai pensé devoir faire connaître le résultat de mes recherches, laissant le soin à de plus érudits de traiter cette matière si intéressante d'une manière plus approfondie.

Soultz (Haute-Alsace), mai 1900.

M. Ginsburger.

NOTES ET MÉLANGES

LES INTERDICTIONS ALIMENTAIRES

ET LA LOI MOSAÏQUE

Un animal *pur*, dans la Bible, est un animal que l'on tue et que l'on mange; un animal *impur* est un animal qu'on ne mange pas. Par analogie avec ce qu'on constate chez nombre de peuples modernes, on pourrait ajouter que l'animal impur n'est pas plus tué qu'il n'est mangé (sauf, bien entendu, dans le cas de *légitime défense*). Il est vrai que la Bible n'interdit pas de tuer les animaux impurs ; mais l'un des interlocuteurs des *Questions Conviviales* de Plutarque constate que les Juifs ne tuent pas les porcs et « considèrent comme aussi défendu de les tuer que de les manger [1] ». De pareils témoignages ne sont pas sans valeur. Si la Bible nous fait connaître la législation écrite des Juifs, il est parfois légitime de recourir aux auteurs classiques pour être informés de leurs usages; c'est une source que l'on aurait tort de dédaigner.

Ce simple rappel de faits suffit pour prouver, à la réflexion, que les idées de *pureté* et d'*impureté* n'ont rien de commun avec celles de bonté, de chasteté, d'utilité, d'une part, ni, de l'autre, avec celles de méchanceté, de lubricité, d'insalubrité. Ce que l'on ne tue pas et ce que l'on ne mange pas est précisément ce qui provoque le respect, l'abstention, le *hands off* : c'est donc, à proprement parler, ce qui est sacré :

« Sacrés ils sont, car personne n'y touche. »

Il est superflu d'accumuler ici de l'érudition, de parler de *Kadosch* et de *Néfesch*, ou même de *Tabou* et de *Noâ* comme les Polynésiens. Un animal pur est un animal inoffensif (au point de

[1] Plutarque, *Quaest. Conviv.*, IV, 5-6 (= Th. Reinach, *Textes relatifs au judaïsme*, 139.)

vue de la superstition); un animal impur est le contraire. Le premier est *tangible*, le second *intangible*. Placer, à l'origine de ces distinctions, des considérations d'hygiène, c'est commettre un anachronisme palpable[1] ; et attribuer ces considérations à Moïse, c'est aller à l'encontre du texte biblique lui-même. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si la rédaction que nous possédons des lois dites mosaïques est antérieure ou postérieure à la rédaction que nous possédons de la Genèse; l'essentiel est que les Hébreux ont *cru* que les faits relatés par la Genèse étaient plus anciens que leur législation — et l'orthodoxie judéo-chrétienne le croit encore. Donc, en nous plaçant au point de vue même de cette orthodoxie, nous pouvons affirmer que la distinction des animaux purs et impurs ne date pas plus de Moïse que l'habitude de célébrer le sabbat : dans l'opinion des rédacteurs mêmes de nos livres, tout cela était antérieur à Moïse. Car lorsque Noé s'embarque dans l'arche, Dieu lui prescrit de prendre avec lui deux couples de chaque espèce animale impure et sept couples de chaque espèce pure[2] ; or, il ne lui explique pas comment il doit les distinguer, ni ce que signifient ces épithètes. Donc cette distinction, dans l'opinion même du rédacteur biblique, existait de temps immémorial.

Que fait donc la loi mosaïque? Elle fait deux choses. D'une part, elle codifie des interdictions déjà anciennes en créant des *catégories* d'animaux défendus; c'est un procédé analogue à celui des premiers grammairiens, qui ont formulé les règles du langage avec les exceptions qu'elles comportent, mais n'ont créé ni les règles ni les exceptions, qui sont l'œuvre de l'usage. D'autre part, la loi mosaïque paraît ajouter certaines interdictions par crainte de la contagion du paganisme ambiant[3]. Ceci ne veut pas dire, comme on le répète, que le législateur a voulu isoler les Hébreux des peuples voisins en leur défendant de manger ce que leurs voisins mangeaient; il est, au contraire, certain — du moins dans le cas du porc — que tous les peuples de la Syrie s'en abstenaient. Seulement — et c'est là qu'intervient l'admirable découverte de Robertson Smith — les animaux sacrés, dont les païens s'abstenaient d'ordinaire, étaient, de loin en loin, mangés rituellement, c'est-à-dire qu'ils faisaient

[1] Tout ce qu'on peut concéder, c'est que, parmi les interdictions alimentaires, celles qui ont paru, bien plus tard, conformes à l'hygiène ont eu plus de chances de se maintenir que les autres.

[2] Genèse, VII, 2.

[3] Ainsi, l'interdiction de cuire le chevreau dans le lait de sa mère ne dérive certainement ni d'un préjugé d'hygiène, ni d'une idée sentimentale ; il semble plutôt que ce soit la condamnation d'un ancien rite superstitieux fort répandu, dont je crois trouver une trace dans le *mot de passe* des initiés de l'orphisme : « Chevreau, je suis tombé dans le lait. » (ἔριφος ἐς γαλ' ἔπετον, *Corp. inscr. Ital.*, n° 641).

les frais d'un repas de communion, conception très générale, presque universelle, qui est une conséquence du totémisme et que le christianisme romain a perpétuée jusqu'à nos jours. Ce sont ces repas exceptionnels, d'un caractère païen très marqué, que le législateur condamne et que condamnera non moins sévèrement le Prophète[1]. Pour en détourner les Hébreux, il faut que la défense de manger l'*interdit* soit absolue, sans réserves, accompagnée de menaces terribles. Ainsi s'explique une des particularités de la législation mosaïque concernant les interdictions alimentaires.

Depuis que l'étude du totémisme, en divers pays arriérés, a prouvé qu'il a pour résultat l'interdiction de manger le totem, quelques savants ont conclu imprudemment que les divers clans hébreux, avant leur réunion politique et religieuse, respectaient des totems différents, puis qu'ils ont fait un faisceau de leurs totems et des interdictions corrélatives le jour où ils se sont agrégés. Cette manière de voir est certainement fausse, parce que l'état totémistique est bien plus ancien que la plus ancienne civilisation hébraïque dont nous ayons connaissance. Dès l'époque où la tradition place Abraham, la religion en était aux *teraphim*, c'est-à-dire aux fétiches individuels, qui, historiquement et logiquement, marquent une phase de beaucoup postérieure à la fin du totémisme strict. Dans les plus anciens groupes dont la réunion a formé le peuple juif, il ne pouvait y avoir, à l'aurore de l'histoire, que des *survivances* du totémisme. Les survivances de cette espèce sont les plus tenaces de toutes, puisqu'elles dominent encore les sociétés d'aujourd'hui. D'autre part, comme l'a montré Jevons, la domestication des animaux, qui est un effet du totémisme, tue le totémisme; et si loin que remontent les traditions, les Hébreux sont des pasteurs, non des chasseurs. Ils n'avaient même pas l'idée la plus obscure d'une période où l'agriculture était inconnue, témoin le récit de la Genèse où Adam, à peine expulsé du Paradis, devient, sans transition aucune, cultivateur, où Caïn cultive la terre en même temps qu'Abel élève des moutons[2]. Donc, il est faux de dire que les clans hébreux, du temps de l'Exode ou du temps des Juges, ont mis en commun leurs totems; il y avait déjà des siècles que ces divers clans s'abstenaient, par tradition, de tels animaux et se nourrissaient de tels autres. Bien entendu, le totémisme est au fond de ces usages, mais ni plus ni moins que de notre répugnance actuelle à manger du chien. La distance de la civilisation, de la quasi-civilisation même, au totémisme, est tellement énorme que

[1] Isaïe, LXVI, 17.
[2] Genèse, III, 17; IV, 2.

les trente siècles qui nous séparent des débuts de la Royauté juive sont, en comparaison, une durée presque insignifiante.

Mais alors, dira-t-on, que faites-vous des peuples totémistes modernes? Je réponds que, par le fait même de leur totémisme, ces peuples sont pour nous ce que sont pour les géologues certains affleurements des roches les plus anciennes qui ont constitué la croûte terrestre. On peut encore, à leur sujet, rappeler les marsupiaux australiens, seuls survivants de la faune mammalogique tertiaire. Quelque ancien que soit le totémisme des peuples *élus pour la civilisation*, il ne remonte pas à l'époque tertiaire, qui est séparée de la nôtre par des centaines de mille, peut-être par des millions d'années; donc, le phénomène de retard ou d'évolution lente, présenté par des tribus asiatiques, africaines, australiennes, n'est pas plus surprenant que celui de la faune de l'Australie.

Je me suis abstenu à dessein, dans cette note, de tout appareil érudit. Il me semble que les idées que j'y expose sont trop simples et trop évidentes, bien qu'obstinément méconnues, pour qu'on les obscurcisse par des discussions de textes et des citations d'autorités.

SALOMON REINACH.

UNE VERSION ARABE DU RÉCIT DE LA DESTRUCTION DE JÉRUSALEM

M. Israël Lévi m'a envoyé deux feuilles provenant de la *gueniza* du Caire, qui se suivent et paraissent avoir fait partie toutes deux d'un ensemble plus considérable. Écrites dans une cursive très nette, ces feuilles (21 × 16 cent.) portent chacune à la première page, en tête, les mots ט׳ באב. Elles contiennent le récit de la destruction de Jérusalem (מעשה החרבן) en arabe. Le récit, tel qu'il est rapporté dans ce fragment, est fait d'après la narration du Talmud de Babylone (*Guittin*, 56 *b*) complétée d'après celle d'*Echa rabbati* sur I, 5. La première feuille commence par l'épisode où Yohanan b. Zakkaï applique les deux versets de Proverbes, XV, 30, et XVII, 22. Viennent ensuite les requêtes qu'il adresse à Vespasien, d'après *Guittin*, 56 *b*. Puis suit le récit du transport de R. Çadok dans le camp romain, d'après *Echa rab-*

bati et dans la forme du texte que ce Midrasch présente dans la nouvelle édition de M. Buber. Car, à la fin de cet épisode on lit : ובעד הדא האלף ר' אלעזר ולדה וק' (= וקאל) אראה בנחמה אן ואלדי ר' צדוק ואש בעד דלך עמר טוילמע הדא לם רגע גסמה מתל מא כאן ולא ברי אלא תבת פידה קו' אלנבי צפד עורם. « Ensuite son fils R. Eléazar jura et dit : Aussi vrai que je tiens à assister à la consolation (de l'époque messianique), mon père R. Çadok vécut encore longtemps, mais son corps ne redevint pas ce qu'il avait été et il ne se remit pas. En lui s'accomplit la parole du prophète dans les Lamentations, IV, 8. » C'est là une paraphrase du passage qu'on ne trouve que dans l'édition Buber (p. 69) : א"ר אלעזר ב"ר צדוק אראה בנחמה אע"פ שחידה אבא כל אותן השנים משחרב בית המקדש לא חזר גופו עליו כמות שהיה לקיים מה שנאמר צפד עורם... Je remarque pourtant que dans l'épisode de R. Çadok, notre récit a également emprunté quelques traits à *Guittin*, 56 *b*. — On trouve ensuite dans notre fragment le récit de *Guittin*, 57 *b*, concernant les quatre cents garçons et jeunes filles qui se sont précipités dans la mer pour échapper à une situation avilissante. Notre fragment se termine par le récit de la conduite scandaleuse de Titus dans le sanctuaire et de sa traversée. C'est la paraphrase exacte de *Guittin*, 56 *b* (אזל שדריה לטיטוס...); elle s'arrête au débarquement de Titus. Je ne reproduirai ici que la paraphrase des mots יצתה בת קול...; elle est ainsi conçue : פכרג צות והו ינאדי ויקול יא רשע בן בנו של עשו הרשע אנת טגית וכפרת ודירפת וגידפת וקלת אן ליס לי מקדרה אלא פי אלבחר פאנא אטלע בך מן אלבחר ואסלט עליך אצעף מכל וקאתי אעלבך בה ותעדם מן אלוגוד ואערפך טגיך וכפרך « Une voix sortit qui s'écria : O impie !... tu as péché et nié, tu as outragé et blasphémé, tu disais que je n'étais puissant que sur mer. Je veux donc te faire débarquer de la mer et te mettre au pouvoir de la plus faible de mes créatures pour qu'elle te châtie et que tu cesses d'exister ; je te ferai ainsi reconnaître ton impiété et tes négations. »

En ce qui concerne la façon dont l'arabe est transcrit, je ferai remarquer que les points diacritiques s'y trouvent le plus souvent ; ג̇ = ج, ג ou ג̣ = غ. Je citerai aussi l'abréviation suivante qui est assez remarquable et qui sert à introduire un verset de la Bible : ק' אלח' תע'. Le ח doit se lire probablement רחמן ; on aurait donc קאל אלרחמן תעאלי. Ou le ח serait-il la première lettre de אלחכים, l'Omniscient ? Saadia désigne d'habitude Dieu par אלחכים. Dans un autre passage encore de notre fragment, on lit : ואראד אלח' תע' יתרכה עלי עציאנה, « Dieu voulut le laisser dans son impiété. »

En général, la paraphrase prouve une connaissance exacte des

textes utilisés. Mais l'auteur ne semble pas avoir possédé des notions exactes sur les Tannaïm et les Amoraïm, comme le montre la façon dont il a rendu ces mots de *Guittin*, 56 *b* : קרי עליה רב יוסף ואיתימא ר' עקיבא משיב... Voici l'arabe : פענד מא בלגת הדה אלמסאלה לר' יוסף ור' עקיבא קאלו הדת הו אלדי ק' ענדה אלח' תע' משיב חכמים אחורוי[1] : « Lorsque cette question fut portée à la connaissance de R. Joseph et R. Akiba, ils dirent : C'est ce que Dieu a affirmé à son sujet » ... (les mots d'Isaïe, XLIV, 25).

W. BACHER.

Budapest, mai 1900.

NOTES HÉBRAIQUES DE COMPTABILITÉ DU XIIIe SIÈCLE

Dans un exemplaire ms. de l'*Historia scolastica* de Pierre Comestor, splendide in-folio sur vélin aux initiales enluminées[2], se trouvent trois notes en hébreu d'une lecture difficile, fort semblables par la forme et le fond aux deux notes analogues tirées des mss. latins de Chartres et publiées ici[3] : l'une est écrite au bas d'une page blanche (f. 162 *b*), les autres sont mises à la suite de la table des matières de l'*Historia* (f. 163 *a*). Pour faciliter le déchiffrement de l'hébreu nous copions d'abord la mention suivante inscrite sur cette dernière page, après ladite table :

« Ego Rad [ulfus] debeo Uiuanti Judeo VIII libras IIII^or solidis » minus in obptabis[4] rexurrectionis Domini s. (cilicet) pro catallo » et pro usura. » Et plus bas, d'une écriture semblable, mais plus menue : « Anno ab Incarnatione Domini M^o CC^o XIII°. »

Passons aux textes hébreux :

1° Celle des trois notes qui est peut-être la dernière en date est la plus facile à lire, ce qui nous dispense de la donner en fac-simile. Elle est ainsi conçue : י' דינ' על פסול ב' נצבים כפלש « dix deniers[5] [prêtés] sur ce livre[6] ecclésiastique, le lundi de la section *Niçabim*... » Nous ne traduisons pas encore le dernier groupe de

[1] Abréviation de ודעתם יסכל.

[2] Ms. du fonds latin à la Bibliothèque nationale, n° 5097.

[3] *Revue*, XXX, 289.

[4] Un des nombreux barbarismes du temps, pour *Octava*.

[5] C'est non le *petit* denier, mais le *sou*, ou 20e partie de la *livre*. Voir, *ibid.*, IX, 294.

[6] Littéralement : « impropre, non saint ». *Ibid.*, XXX, 290, note 2.

quatre lettres. C'est peut-être l'année qui est indiquée : cette fin de phrase contiendrait, non un chronogramme, mais un mode singulier de datation, dont le sens nous échappe. Il faudrait supposer une interversion bizarre de lettres, et lire : ש׳ כ׳ לפ׳ « l'an 20 du (petit) comput » (= 1260). Mais outre qu'une telle inversion serait extraordinaire, l'hypothèse ne tiendrait pas devant la mention latine citée plus haut qui porte en toutes lettres 1213 et non 1260.

Il ne faut pas s'étonner de voir des ecclésiastiques mettre de tels livres en gage, puisqu'une ordonnance du roi Adolphe, en date du 7 août 1295, prescrit aux Dominicains de Berne de restituer à qui de droit les livres mis en gage chez des Juifs [1].

2° Un texte en deux longues lignes, dont les caractères, qui ne sont plus franchement carrés, ne sont ni cursifs, ni même rabbiniques, peut à la rigueur se lire ainsi :

ראול דאורוש אר יהן עבדו כ׳ די׳...
ש׳ א׳ נשא א׳ חקת הפי

« Raoul d'Evreus [2] ou Iehan, son serviteur, [doit] 20 deniers... »

La lecture de la première ligne est à peu près aisée, et le nom propre français Raoul correspond bien à la mention latine ; mais c'est le seul point commun entre les deux textes. Le montant du prêt n'est pas le même dans les deux.

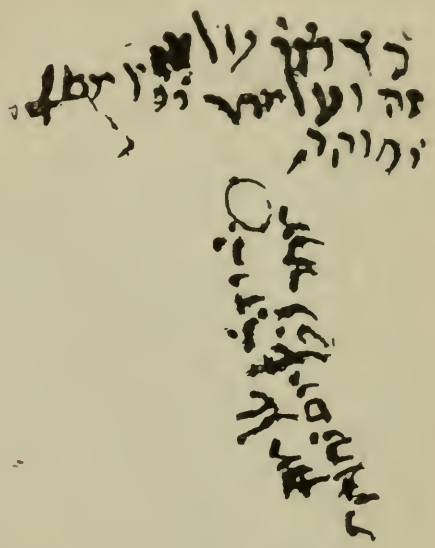
Une seule chose est certaine, c'est que deux dates sont ici placées côte à côte, la semaine de la parascha *Nasso* et celle de *Houkkat ;* le א qui précède peut signifier le premier jour de ces deux semaines, mais c'est peu vraisemblable. Nous croirons plus volontiers que cette lettre indiquerait un chiffre, une fraction de

[1] V. *Solothurner Wochenblatt*, 1827, p. 444.

[2] Ce nom de ville, écrit en vieux français *Evreues*, est transcrit en hébreu d'une dizaine de façons citées par Gross, *Gallia judaica*, 38 ; la forme la plus voisine de la nôtre est ארברוש, et se trouve dans un ms. d'Halberstam.

la somme due. Dans ce cas, le ש qui précède serait l'abréviation de שיפרע « qui paiera ». Quant à la fin de la ligne, nous renonçons à vouloir le déchiffrer.

3° Le troisième texte est double : il se compose, d'une part, de deux lignes horizontales, plus un mot ; d'autre part, de deux petites lignes verticales. Appelons A la partie horizontale, et B, la partie verticale, en notant tout de suite que B paraît une répétition d'A, sauf qu'au commencement de B il y a une lacune par suite d'un trou de ver dans le ms. : la lacune va du כ à la première ligne, et à la deuxième ligne il manque le mot ועל, deuxième mot de la deuxième ligne dans A. Il nous semble pouvoir lire ainsi ces mots : כ׳ דינ׳ על זה ועל אחר... ו׳ חוקת « 20 deniers sur ce livre et pour intérêts (?) de retard... » Après le mot douteux אחר, il y a peut-être זולרוס, transcription fautive de *solidos* [1], puis, « vendredi de la section *Houkkat* ».



C'est M. Léopold Delisle qui a découvert ces lignes et, le premier, les a signalées [2]. Il nous apprend qu'un certain Raoul avait possédé une *Historia scolastica*, mise en gage chez un juif. Ce ms. entra au XIIIe siècle, dans la bibliothèque de l'abbaye de Bonport (Normandie), ainsi qu'il appert du Catalogue de ce couvent, d'où il passa à la Bibliothèque Nationale. Les religieux de l'abbaye avaient peut-être racheté ce volume du juif Vivant, à qui cette *Histoire* était engagée pour une somme de 7 livres et 16 sous, selon une note latine dudit ms. (f. 163). Quoique le nom de Vivant (= Hayyim) ait été porté souvent, il est assez probable, dit M. Delisle, que, dans cette note, il s'agit de Vivant, juif de Guillaume le Maréchal établi à Chambois, en faveur duquel Jean-sans-Terre adressa des lettres patentes, les 6 et 10 décembre 1201, à Durand du Pin et à tous les baillis royaux de Normandie [3]. C'est sans doute le juif Vivant, ou l'un de ses associés, qui a tracé les notes hébraïques qu'on lit dans ce ms.

En présence du seul prénom latin Radulphus, il n'était pas pos-

[1] Dans une note analogue publiée par la *Revue* (XXX, 293), tirée du ms. latin 1444 de la bibliothèque Mazarine, ce mot est écrit זלדוס.

[2] *Cabinet des Mss.*, I, 537-8.

[3] Selon les *Rotuli litterarum patentium*, p. 3, col. 2 ; Delisle, *ibid.*

sible de savoir de quel Raoul, à cette époque, il s'agissait ; mais maintenant, grâce au texte hébreu, on le sait. Ce Raoul, d'abord doyen, puis évêque d'Evreux, nous est connu par deux actes de Philippe-Auguste[1]. Le premier ou n° 687 du *Catalogue des Actes* de ce roi, publié par M. Léop. Delisle (p. 160), spécifie que Raoul, doyen, et le chapitre d'Evreux reconnaissent à quelles conditions le roi leur a concédé un emplacement de moulin, daté de Vernon, le 1er novembre 1201. Le second acte, n° 2033 du dit *Catalogue* (p. 451) est daté du mois de février 1221 ; le chapitre d'Evreux, ayant choisi Raoul, son doyen, pour évêque, prie le roi de lui délivrer la *Régale* de l'évêché. C'est donc entre ces deux dates que se place le prêt en question ici.

Nous avons demandé à M. le rabbin N. Porgès son avis sur les précédents fac-similés, sans lui dire nos conjectures pour ne pas influer sur sa façon de lire. De la réponse qu'il a bien voulu nous adresser, nous extrayons les points sur lesquels nous différons d'avis, en motivant au fur et à mesure chacune des divergences. M. Porgès s'exprime ainsi : « ...Je lis : ראול... פ׳פ׳ל׳... א׳ » חקת ה׳ב׳ל׳. Le premier mot est peut-être Raoul, sans que j'ose » l'affirmer, car on ne rencontre guère ce nom (écrit ainsi) à une » époque aussi reculée. » Rassurons notre correspondant : cette forme existait dès le XIIIe siècle[2].

Puis, « je voudrais compléter ce qui est barré, le joindre au ש » de la deuxième ligne, de façon à donner le montant de l'intérêt, » quelque chose comme [ברעות]ש לד׳ (pour quatre semaines). Peut- » être cependant, les deux lettres barrées פ׳פ׳, que l'on trouve » souvent dans le *Livre de commerce* édité par Isidore Loeb » (*Revue*, IX, 195), font-elles allusion à une sorte de monnaie dé- » préciée, altérée [חותות]פ [שוטים]פ, à mettre sans doute en corré- » lation avec les IIIIor *Solidis minus* de la note latine. » Mais la barre à notre avis, qui a donné au ב l'aspect d'un פ, et les deux lettres barrées ne sauraient se lire פ׳פ׳, car on n'aurait pas dit 80 deniers, mais quatre fois la valeur de 20 deniers, soit 4 *sols* (pas plus qu'aujourd'hui on n'inscrirait 80 sous, au lieu de 4 francs). C'est si vrai que le prêt spécifié en latin dit » VIII libras IIIIor solidis *minus* », 8 livres moins 4 sous, alors qu'on dit en français : « VII livres *et* 16 sous ». Il faut ajouter que le latin emploie le mot *minus* (moins), et non *minoribus* (moindres).

Quant à la fin du premier fac-simile, « les trois dernières lettres

[1] Les originaux sont au Trésor des Chartes, section Eaux et Forêts, n° 10, J 731, Reg. 31, f. 42 *b*, n° 121, et I, 116, J 347 ; ils ont été publiés par M. Delisle, dans son *Cartulaire normand*, p. 12, n° 61, et p. 42, n° 180.

[2] Voir entre autres, le *Livre de la taille de Paris*, p. 7, 22, 28, 35, etc.

» donnent l'année et peuvent être lues ה׳ ב׳ ל׳ ». On a vu quel est notre sentiment à ce sujet.

Sur le deuxième fac-simile (petit texte), M. Porgès dit : « La partie A se lit :

כ׳ד׳ ראד על ⸗ יום
זח ועל מחר י׳פ׳ ליום
ו׳ חקת

« Partie B : על יום
מחר ל׳ פ׳ ליום ו׳ חקת

« Dans la partie A, — si je lis bien, — ראד = *Rad* du latin. En » tous cas, ces lettres donnent le nom du débiteur. Du reste, A et » B se confondent bien. » C'est en raison de cet accord parfait que nous ne partageons pas l'avis de notre savant collaborateur, et voici pourquoi : après le כ initial qui est complet en A, nul doute en B n'est possible sur le mot דינ׳ « denier », et il est logique de trouver la désignation d'une monnaie après le chiffre 20. La tache d'encre, ou rature, qui suit על en A, fait hésiter sur la succession des lignes ; mais, la comparaison avec B montre qu'il faut continuer la lecture en A au mot זה, premier de la ligne 2, ou dernier de la ligne 1 en B. — Le premier mot de la ligne 2 en B, ou troisième mot de cette ligne 2 en A, nous paraît être, non מחר (qui n'aurait guère de sens ici), mais אחר « arrérages d'intérêt ». On expliquerait ainsi la grande différence des sommes entre la note latine et la note hébraïque. S'il s'agissait du « lendemain », comment justifier un accroissement de dette, fût-il seulement de י׳ פ׳ « 10 *sols* » ou *petits* deniers?

Malgré tous ces doutes, ces textes ont une valeur paléographique, car l'écriture est d'un type assez rare.

Moïse Schwab.

VERSION HÉBRAIQUE D'UN OUVRAGE MÉDICAL PERDU

Parmi les savants juifs du Midi au XIVe siècle, on remarque un certain Benjamin b. Isaac, de Carcassonne, connu seulement pour avoir traduit du latin en hébreu un ouvrage « sur la corruption de l'air et de la peste », du médecin Jean de Bourgogne. On est bien aise d'avoir cette version [1], car il n'existe que des traces de l'ori-

[1] Ms. de la Bibliothèque nationale de Paris, fonds hébreu, n° 1191, fol. 141 *b* à 194 *a*.

ginal, écrit peut-être en français. Ce traité « de l'espidimie, en prose, en un cayer », formait le n° 852 de la *Librairie* du Louvre ou bibliothèque personnelle du roi de France Charles V. C'est sans doute, dit M. Léopold Delisle[1], l'opuscule dont il y a une copie à la fin du ms. français 13323, sous le titre suivant : « Le traité que » les maistres de medicine et les astronamiens de Paris firent de » la pestilence, que fisique appelle epydimie en l'an de l'incarna- » tion de N. S. MCCCXLVIII », ou peut-être encore l'opuscule composé en 1365 par maître Jean de Bourgogne, surnommé à la Barbe, professeur de médecine et citoyen de Liège[2].

Grâce à cette note, on pourra mieux déterminer qu'autrefois la date au moins approximative de l'œuvre hébraïque : le second opuscule de Jean étant de 1365, Benjamin a pu le traduire quelques années plus tard, vers 1370, année très heureusement supposée par Steinschneider, dans ses *Hebräische Uebersetzungen* (p. 804). Le médecin Jean avait dit dans la Préface que déjà en l'an 22 (= ?), lors d'une première épidémie, il avait composé un traité analogue. Ce chiffre כ"ב לפ"ק, dit Steinschneider[3], ne peut correspondre à 5022 (= 1262), la peste noire étant de 1348. Toutefois, le texte du ms. hébreu n'est pas douteux, et Renan (ou plutôt son collaborateur) dit à tort[4] : « Par erreur, l'auteur du Catal. des mss. hébr. de Paris a lu כ"ב, au lieu de ק'כ'ב' = 1362 ». Non, la lecture est exacte ; c'est l'interprétaiton qui ne l'est pas.

M. Schwab.

ENCORE L'INSCRIPTION D'ARLES[5]

Le n° 417 des mss. de la Bibliothèque de Nîmes[6] contient une traduction française anonyme des lettres intéressant la région sud-est de la France, de *A year's journey through France and any part of Spain*, by Philip Thickenesse, esq. ; London, 1778. Cette traduction a été faite, non pas sur le texte anglais, mais sur

[1] *Cabinet des Mss. de la B. N.*, t. III (1891), p. 153, note 1.
[2] *Observations sur plusieurs mss. de la collection Barrois*, par M. L. Delisle, p. 55.
[3] *Zeitschrift d. deut. morgenl. Gesellschaft*, XXIX, 165 (non 175, qu'a, par erreur, l'*Histoire littéraire*).
[4] *Histoire littéraire de la France*, XXVII, 628 et 752 ; XXXI, 723.
[5] Le second des huit textes de cette ville déjà analysés, *Revue*, XL, 74-80.
[6] Catal. de ces mss., t. II.

la traduction allemande : *Philipp Thickenesse's Reisen nach Frankreich u. einen Theil von Catalonien*, Leipzig, 1778. Le texte anglais (lettre 36), ainsi que la traduction allemande (lettre 35), mentionnent l'inscription d'Arles : *Chodesch Elul chamescheth lamed vav nischlamou bedikoth Schadaï*, exactement dans les mêmes termes que Seguin. Le texte anglais traduit : « I. e. the say : in the month of August, five thousand and thirty-six, the visitation of God ceased », et il ajoute : « Perhaps the plague had visited them. » La traduction allemande est littérale ; mais, chose singulière, la traduction française ms. que j'ai sous les yeux, au lieu de transcrire l'inscription en caractères latins, la transcrit en caractères hébreux et donne le texte que voici :

חדש עלול (*sic*) סלו נשלמו פדקות (avec פ) שדעי (*sic*)

et traduit : « Au mois d'août de 5000, c'est-à-dire 36, ont cessé les châtiments du Tout-Puissant. » L'auteur de la traduction française, ou celui de la traduction de l'inscription hébraïque, paraît donc avoir lu פקדות, au lieu de בדקות, puisqu'il traduit par « châtiments ». En adoptant sa version, il faudrait rétablir ainsi l'inscription :

חודש אלול ס'ל'ו' נשלמו פקדות שדי

« Au mois d'Eloul [50] 96 (= 1336), ont cessé les châtiments de Dieu. »

De quelle calamité s'agit-il ? Peut-être cette nouvelle piste conduira-t-elle à la découvrir.

JOSEPH SIMON.

BIBLIOGRAPHIE

Hermann Strack. **Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit.** Mit besonderer Berücksichtigung der « Volksmedizin » und des « jüdischen Blutritus ». Fünfte bis siebente Auflage. Munich, Beck, 1900; in-8° de xii-208 p.

En rendant compte ici-même, en 1892 (*Revue*, p. 161-180), de la 4e édition de ce livre, qui était intitulée *Der Blutaberglaube*, je n'avais pas ménagé les témoignages d'estime à la vaste érudition de l'auteur, à l'exactitude toute philologique de ses citations, à l'esprit d'équité et de bonne foi dont on trouve la preuve à chaque page. Mais j'avais exprimé le regret qu'un aussi riche magasin de matériaux fût présenté au public sous une forme aussi rébarbative, que la composition en fût défectueuse et le style dépourvu de tout attrait. Éloges et réserves sont encore de mise aujourd'hui et peuvent se formuler dans les mêmes termes. M. Strack appartient décidément à une génération de savants aux yeux desquels l'élégance de la forme est chose méprisable, qui ne savent pas distinguer entre le nécessaire et l'accessoire et pour qui, semblerait-il, le rôle du texte et celui des notes n'a jamais été clairement défini. Il suffit, cependant, de lire les chefs-d'œuvre récents de la philologie allemande, par exemple la *Psyché* d'Erwin Rohde, pour s'apercevoir que l'Allemagne elle-même commence à sentir le prix des qualités de clarté et de bonne ordonnance dont elle a trop longtemps laissé le privilège aux livres français. Au moment où paraîtra cette courte notice, notre public sera en possession d'une traduction du livre de M. Strack, où, soit dit en passant, toutes les additions de l'édition nouvelle n'ont pu être introduites à temps. En revisant cette traduction, j'ai senti plus vivement encore qu'à la lecture de l'original combien des livres ainsi disposés et composés sont contraire à toutes les traditions littéraires, fondées, non sur le désir de plaire, mais sur la raison. Il a fallu ramener une masse de matériaux dans les notes, pratiquer des coupes sombres dans le texte, introduire des douzaines d'alinéas, enfin se livrer à toute une cuisine dont le résultat est encore loin

d'être satisfaisant, la traduction que j'étais amené à relire ayant malheureusement été faite mot pour mot, c'est-à-dire sans intelligence réelle du sujet. Qu'on ne vienne pas parler de la diversité de génie des deux langues : la clarté est chose internationale et ce n'est pas seulement à gauche du Rhin qu'il convient de mettre chaque chose à sa place. Si j'insiste ainsi sur le défaut capital et persistant de l'ouvrage de M. Strack, c'est en raison même de la haute estime qu'il m'inspire. Un pareil monument de patience et de conscience devrait trouver des milliers de lecteurs ; sera-t-il lu, ou seulement consulté ?

La nouvelle édition contient beaucoup de faits nouveaux, ce qui explique qu'elle compte 208 p. au lieu de 155. Au point de vue de l'ordonnance, il n'y a qu'une modification, d'ailleurs heureuse : le chapitre sur les sacrifices humains, qui était le treizième dans l'édition précédente, est devenu ici le second. En vérité, cette question n'est pas traitée par M. Strack, mais seulement esquissée, avec une grande richesse de bibliographie. Je me demande seulement à qui cette masse de références peut servir. Ainsi la thèse de J. Beckers, *De hostiis humanis apud Græcos*, est misérable ; pourquoi la citer ? A quoi bon citer les manuels d'Hermann et de Stengel qui, par cela seul que ce sont des manuels, ne font guère eux-mêmes que renvoyer à d'autres livres ? Il est étrange que le sujet des sacrifices humains chez les Grecs et les Romains n'ait jamais encore fait l'objet d'une monographie satisfaisante ; c'est encore dans les *Ssabier* de Chwolsohn (ouvrage non cité par M. Strack) qu'on trouve, à ce sujet, le plus d'indications utiles. Mais il y en a beaucoup aussi, et d'une grande valeur — puisqu'elles sont éclairées par des rapprochements ethnographiques — dans les ouvrages de l'école anglaise que M. Strack paraît ignorer, en particulier dans le *Golden Bough* de Frazer et le *Myth of Perseus* de Hartland. Et ceci m'amène à exprimer encore un regret. M. Strack, qui a fini cependant par se procurer le *Blood-Covenant* de Trumbull (il aurait eu intérêt à connaître aussi le *Threshold-Covenant* du même auteur), traite de questions qui ressortissent du folklore dans une disposition d'esprit qui n'est pas celle des folkloristes, mais des philologues classiques de la vieille école. Ainsi, l'on se persuade aujourd'hui de plus en plus que la civilisation humaine est fondée, en grande partie, sur le fait essentiel du *tabou du sang*. Le sang du clan étant *tabou*, il ne faut pas le verser, fût-ce en déflorant une vierge (d'où les coutumes exogomiques et l'horreur de l'inceste) ; mais précisément parce qu'il est *tabou*, c'est-à-dire « sacré » à un point que nos langues sont impuissantes à exprimer, il peut servir, exceptionnellement, à des rites magiques, ayant pour objet d'infuser une dose de sainteté nouvelle à ceux qui craignent de n'en être point assez pourvus. Cette conception n'explique sans doute pas tous les rites sanguinaires, mais elle rend compte — comme l'ont montré Robertson Smith, Frazer et bien d'autres — des plus invétérés et des plus répandus de ces usages. Il n'y a pas un mot

de tout cela chez M. Strack, pas un mot non plus de l'origine du *sacrifice de communion*, si brillament mise en lumière par Robertson Smith. Puisque j'ai l'occasion d'écrire ici de nouveau ce nom vénéré, je veux encore exprimer ma surprise qu'un homme de génie comme celui-là, digne de prendre rang parmi les plus grands savants de tous les âges, continue à être presque ignoré en Allemagne[1], alors que Français et Belges lui ont déjà plusieurs fois rendu hommage. Si ce compte rendu a pour résultat de faire lire à M. Strack et à quelques autres théologiens allemands la *Religion of the Semites*, je n'aurai certes pas perdu ma peine en le rédigeant.

Dans la seconde partie du livre, consacré à l'infâme accusation du meurtre rituel, M. Strack s'est donné une peine extrême pour compléter, jusqu'à nos jours, la liste des prétendus « cas » dont aucun n'a pu encore être juridiquement établi. Mais là encore, quelle singulière méthode ! Si jamais un « cas » a provoqué de l'émotion dans le monde et mis les savants (M. Strack tout le premier) en campagne, c'est celui de Tisza-Eszlar en 1882. Or, que lisons-nous dans le livre qui nous occupe (p. 151) :

1882. Esther Solymosi. Comparez d'une part, Onody Desportes, 212-243; d'autre part, P. Nathan, Le procès de Tisza-Eszlar. Berlin, 1892 (416 p.).

Et c'est tout ! La plus célèbre des causes célèbres est ainsi expédiée au moyen de références bibliographiques. M. Strack a pensé sans doute que, le livre de M. Nathan étant très bon, il suffisait d'y renvoyer sans le résumer; mais ce qui est tolérable dans une leçon d'Université, où l'on s'adresse à de jeunes rats de bibliothèques, ne l'est pas dans un ouvrage d'ensemble qui doit être lu et consulté ailleurs que dans des villes bien pourvues de livres. Les quelques lignes consacrées à l'affaire de l'enfant de la Guardia comportent une observation analogue : citer Loeb, Lea (dont le travail à été réimprimé, *Religious history of Spain*, p. 437) et Fidel Fita n'équivaut vraiment pas, pour le lecteur non spécialiste, à un récit bref de ce qui s'est passé, suivi de la conclusion, désormais hors de doute, que l'enfant de la Guardia n'a jamais existé.

Si, comme je l'espère, M. Strack est amené à donner une nouvelle édition de son livre — indispensable, malgré ses défauts, à toute bibliothèque sérieuse — je voudrais qu'il recherchât dans la revue anglaise *The Month* (1897 à 1899) les traces d'une polémique curieuse, au sujet du meurtre rituel, entre jésuites anglais et jésuites français. A l'encontre de ces derniers, les Anglais ont récemment nié que l'accusation du meurtre rituel eût un fondement quelconque et se sont autorisés, à cet effet, de témoignages explicites de quelques théologiens en renom de l'Angleterre catholique. Je me souviens d'avoir lu dans cette Revue un article du R.-P. Smith, jésuite, qui, tout en tressant quelques couronnes à M. Drumont, reprochait vive-

[1] Je note pourtant avec plaisir qu'une traduction allemande de *Religion of the Semites* a paru l'an dernier avec une préface de M. Kautsch.

ment à ce personnage d'avoir contribué à répandre la légende absurde du meurtre rituel.

La persistance de cette légende au XIXe siècle, encore attestée récemment par l'horrible affaire de Polna, prête sans doute à de mélancoliques réflexions ; mais, à y regarder de près, il n'y a là que l'effet particulier d'un caractère beaucoup trop méconnu du siècle qui finit, et que Michelet, presque seul parmi les grands écrivains, a apprécié à son importance. C'est la réaction des idées de moyen âge contre celles du XVIIIe siècle. Et cette réaction s'explique par les événements politiques de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe : des couches sociales qui, auparavant, comptaient peu ou ne comptaient pas sont arrivées à exercer une influence presque prépondérante et ont apporté, dans l'atmosphère intellectuelle, des préjugés, des crédulités, des ignorances que l'on croyait déjà fossiles, mais qui, en vérité, vivaient et se propageaient dans ces basses couches. La révolution du XVIIIe siècle n'a éclairé qu'une aristocratie intellectuelle ; il appartiendra au XXe siècle de reprendre son œuvre et d'en faire bénéficier cette fois petits et grands.

SALOMON REINACH.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XL, p. 75-76. — Dans la 7e des « anciennes inscriptions hébraïques d'Arles », analysées par M. Schwab, figure « un nom propre mal lu » par le copiste du XVIIe siècle. Après le premier nom *Maître Salomon*, il faut lire, à notre avis, ב' חיים, *ben Hayyim*. — *Rich. Gottheil.*

T. XL, p. 95 et suiv. — Johann Telemaco Estella, comme le nomme M. Schwab, ou, pour l'appeler de son nom véritable, Jean Tileman Stella de Téry et Morimont, n'est pas un inconnu. Il était petit-fils du célèbre mathématicien de ce nom et agent d'affaires du cardinal Richelieu. Le cardinal l'employait pour « des affaires d'Etat très importantes », comme il le dit lui-même, et aussi pour acheter des livres hébreux. Dans ce but, il se mit en rapport avec Jean Buxtorf, de Bâle, et avec David Cohen de Lara, qu'il chargea tous les deux de lui procurer un exemplaire du Talmud. Buxtorf n'en trouva pas, mais de Lara réussit à lui fournir plusieurs traités de l'édition de Lublin 1618-1628, à ce que je suppose, ou de celle de Cracovie 1602-1605. De Lara envoya à Stella de Téry et Morimont 20 exemplaires de son *Ir David*, dont il fait mention dans sa lettre du 6 mai 1641. Le 12 octobre 1641, pendant son séjour momentané à Bâle, Stella écrivait à Buxtorf : « En attendant, j'envoie à mon honoré maître les deux exemplaires du Lexicon hebraeo-barbaro de R. David Cohen. Je n'ai pas encore appris si les autres vingt exemplaires sont arrivés de Hambourg à Paris. » — Le *Nomenclator* ou lexique du Talmud que de Lara mentionne dans une de ses lettres et dont il envoya un spécimen à Buxtorf resta inédit, ainsi que le recueil de proverbes rabbiniques qu'il appelle כסא דוד dans une lettre à Buxtorf, alors que dans une lettre à Stella de Téry il intitule ce même ouvrage ס' משלי. L'ouvrage *De Fragilitate* mentionné dans la lettre du 6 mai est l'opuscule *De Fragilitate humana* de Menassé ben Israël. Les mots « huit voyages de Benjamin de Tudèle » de la troisième lettre sont incompréhensibles. Il n'est pas vraisemblable que de Lara ait envoyé huit exemplaires des מסעות ; peut-être le traducteur aura-t-il lu ח' מסעות, au lieu de ס' מסעות — Le livre de Méir Gabbaï a pour titre *Abodat ha-Kodesch*, et non pas *A. ha-Hodesch*. — Sur David Cohen de Lara, qui naquit à Hambourg, voir mon article dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, 2e section, t. XLII, p. 119. Sur Jean Tileman Stella, voir *Revue*, VIII, 84 s. et XIII, 269 s. — *M. Kayserling.*

T. XL, p. 199. Le texte de la deuxième controverse a été édité par M. Jaré, d'après deux mss., sous le titre וכוח על נצחיות התורה (Livourne, 1876). — *A. Marx.*

T. XL, p. 262, note 4. — מכל הדרים signifie « de toutes les *rangées* ». On sait que devant le chef de l'Académie en Babylonie il y avait sept rangées de docteurs. Il en était probablement de même en Palestine. דרים est le pluriel de דרא ; cf. דרא רבה dans la Lettre de Scherira, Neubauer, *Anecdota Oxon.*, I, 41. — *A. Epstein.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DE

L'ORIGINE DES PRIÈRES POUR LES MORTS[1]

Fustel de Coulanges, au début de la *Cité antique,* a montré par des citations probantes qu'aux yeux des Grecs, des Romains et des Indous les morts étaient des dieux à qui leurs descendants rendaient des devoirs et dont ils imploraient l'assistance dans leurs prières. Il suffit de rappeler ici l'invocation qu'Électre, dans les *Choéphores* d'Eschyle, adresse à son père Agamemnon, couché dans la tombe[2] :

« Je t'implore, ô mon père ! Prends pitié de moi, de mon Oreste chéri, fais-le revenir en cette contrée. Aujourd'hui nous sommes errants, trahis par celle qui nous a mis au monde et qui pour époux a pris à ta place Égisthe, le complice de ta mort. Moi, je compte ici comme une esclave ; Oreste a été chassé de ses biens, il vit dans l'exil ; mais eux, au sein des plaisirs, ils jouissent insolemment du fruit de tes travaux. Fais, je t'en supplie, qu'Oreste revienne triomphant en ces lieux. Écoute aussi, ô mon père ! mes vœux pour moi : donne-moi un cœur plus chaste que celui de ma mère, des mains plus pures ! »

Cet exemple prouve suffisamment que les anciens *priaient les morts*, parce que les morts, dans leur opinion, étaient des dieux familiers.

Le culte rendu par les païens à leurs morts, qu'ils aient été gens de bien ou non, leur est vivement reproché par saint Augustin, qui fait ressortir, par contraste, les honneurs discrets dont les chrétiens entourent leurs martyrs :

« Nous n'avons, en l'honneur des martyrs, ni temples, ni prêtres, ni cérémonies, ni sacrifices, parce qu'ils ne sont pas des dieux pour nous et que nous n'avons pas d'autre Dieu que leur

[1] Une courte esquisse de ce mémoire a paru dans la *Strena Helbigiana*, Leipzig, 1900, p. 245-247.

[2] Eschyle, *Choéph.*, v. 122-145 (trad. Pierron, p. 243).

Dieu. Il est vrai que nous honorons leurs tombeaux comme ceux de fidèles serviteurs de Dieu... Mais qui d'entre les fidèles a jamais entendu un prêtre, debout devant l'autel consacré à Dieu sur les saintes reliques des martyrs, dire dans ses prières : « Pierre, Paul, ou Cyprien, je vous offre ce sacrifice ? » — car ce sacrifice, offert sur le tombeau des martyrs, ne l'est qu'à Dieu seul, à ce Dieu qui les a faits hommes et martyrs et les a associés à la gloire céleste de ses anges [1]. »

Saint Augustin a raison de nier que les chrétiens offrent des *sacrifices* aux martyrs; la messe célébrée sur leurs tombes, depuis la fin du IIe siècle, avait un tout autre caractère. Mais, dans ce passage, il ne parle pas des *prières*, car il sait que les chrétiens adressent aux saints, considérés comme intercesseurs et médiateurs, les mêmes prières que les païens à leurs morts. Le culte des saints présente, à cet égard, d'étroites analogies avec le culte gréco-romain des morts ; seulement, dans les religions modernes, les seuls morts auxquels on adresse des prières sont les saints.

L'idée de l'intercession des morts héroïsés est étrangère au paganisme ; mais l'opinion que des hommes particulièrement agréables à Dieu peuvent intercéder efficacement auprès de lui en faveur de leurs semblables se rencontre déjà dans l'Ancien Testament [2]. Ainsi, dans la Genèse (XVIII, 23), Abraham, instruit par les anges de la destruction prochaine de Sodome, prie l'Éternel de pardonner aux justes, de ne pas les faire périr avec les méchants. Dans Jérémie (XV, 1), l'Éternel lui-même dit au prophète qu'il ne se laisserait fléchir, dans sa juste colère, ni par Moïse, ni par Samuel : « Quand Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, je n'aurais pourtant point d'affection pour ce peuple ; chasse-le de devant ma face. » Ce passage est très important, car, ici, il s'agit évidemment de Moïse et de Samuel conçus comme des morts héroïsés, comme des saints ayant accès au trône de l'Éternel.

Ainsi l'Ancien Testament connaît l'intercession, il en admet la possibilité et l'efficacité : ce qu'on n'y rencontre point et ce qui est, au contraire, très fréquent dans le christianisme dès les premiers siècles, c'est qu'un vivant s'adresse à un mort illustre pour le prier d'intercéder pour lui auprès de Dieu. La prière des Hébreux monte directement vers l'Éternel ; celle des chrétiens réclame souvent un ambassadeur.

Dans son traité *De Corona*, datant de l'an 200 environ, Tertul-

[1] Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, VI, 27.

[2] Des exemples, qui sont loin d'être tous explicites, sont cités au chap. VII du 4e Esdras.

lien énumère différentes pratiques chrétiennes qui ne peuvent s'appuyer sur aucun texte des Écritures [1]. L'une d'elles consiste dans les offrandes pour les morts, *oblationes pro defunctis*. « Certes, dit-il, cela n'est point prescrit par la loi écrite; mais la » tradition l'autorise, l'usage le confirme et la foi l'observe. La » raison vient à l'appui de la tradition, de l'usage et de la foi ; si » vous ne vous en assurez pas de vous-même, un autre, qui s'en » sera assuré, vous l'apprendra. » Cette phrase nous révèle plusieurs choses en peu de mots. La première, c'est que la pieuse coutume des offrandes pour les morts — Tertullien ne dit malheureusement pas en quoi elles consistent — était en vigueur dans les communautés chrétiennes, au IIe siècle après J.-C. [2] ; la seconde, c'est qu'elle avait déjà suscité des objections de la part de ceux qui s'en tenaient volontiers à la lettre de la Loi et réclamaient des textes pour justifier les pratiques ; la troisième, c'est que Tertullien n'a pas de textes à citer, mais invoque, contre la tradition, la raison, *ratio*, dont les pasteurs des fidèles sont les interprètes autorisés.

Le même auteur, en son traité *de Monogamia* [3], parle d'une veuve qui prie pour l'âme de son mari, qui demande pour lui la béatitude, qui exprime l'espoir d'être réunie à lui dans la première résurrection et fait des oblations aux anniversaires de sa mort. Ces pratiques fournissent à Tertullien un argument contre les secondes noces. Car si un veuf s'est remarié, dit-il, il aura deux femmes, l'une en chair, l'autre en esprit ; ne priera-t-il pas pour l'âme de la première, ne fera-t-il pas des oblations pour son salut [4] ? Donc, au jugement de Dieu, il aura commis le crime de bigamie. — On sait que l'Église, sur ce point comme sur d'autres, n'a pas admis la doctrine rigoureuse de Tertullien.

L'évêque Aerius, vers 355, et le prêtre Vigilantius, vers 400, combattirent l'usage des prières pour les morts et l'appel à l'intercession des saints. Je ne m'occuperai pas ici de ces controverses, qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours [5]. Les Réformateurs du XVIe siècle, après les hérétiques du XIIe, reprirent la thèse de

[1] Tertullien, *De Corona*, IV.

[2] Il y a sans doute une allusion à la prière pour les morts dans l'épitaphe d'Abercius, découverte en Phrygie, qui est antérieure à l'an 216 (cf. H. Marucchi, *Élements d'archéol. chrétienne*, t. I, p. 296). Je continue à ne pas bien comprendre ce texte, mais je n'admets plus la théorie trop ingénieuse qu'a mise en avant M. Dieterich pour en démontrer le caractère païen (cf. *Revue Crit.*, 14 décembre 1896).

[3] Tertullien, *De Monogamia*, X.

[4] Tertullien, *De exhort. Castit.*, XI.

[5] Pour le IVe et le Ve siècle, on trouve des citations nombreuses dans l'article de M. Isr. Lévi sur la commémoration des âmes (*Revue*, 1894, t. XXIX, p. 55-56).

Vigilantius et la firent triompher dans les pays protestants; en revanche, les prières pour les morts sont restées en honneur dans les pays catholiques, ainsi que dans l'Église grecque orthodoxe et chez les Juifs[1].

Donc, *les païens priaient les morts, tandis que les Chrétiens prient pour les morts*. Aux yeux des premiers, les morts étaient des dieux, tout au moins des demi-dieux ou des héros; aux yeux des seconds, les morts se trouvent dans une situation précaire, dangereuse; ils ont besoin des prières que les survivants adressent à Dieu pour leur salut, des bonnes œuvres par lesquelles on espère leur concilier la miséricorde divine. L'on ne doit pas négliger de prier même pour les personnes qu'on a jugées les plus vertueuses; ainsi, plus de quinze ans après la mort de sa sainte mère Monique, saint Augustin nous apprend qu'il priait encore pour elle[2].

Un contraste si frappant entre deux conceptions religieuses est bien digne de préoccuper les historiens. Il ne faut pas réserver l'étude de pareils problèmes aux théologiens, car notre tâche est toute différente de la leur. Ils se proposent de combattre ou de défendre une opinion; nous devons chercher seulement à en démêler l'origine, sans préoccupation dogmatique, mais avec la conviction que la genèse des idées, comme celle des corps, obéit à la loi de l'évolution et que le monde intellectuel, comme le monde physique, est dominé par la loi de continuité.

Il y a, d'abord, un fait incontestable, reconnu, dès l'an 200, par Tertullien : ni l'Ancienne Loi ni la Nouvelle, ni la Bible, ni les Évangiles, ne prescrivent ni ne mentionnent les prières pour les morts. Les récits de la mort de Lazare, non plus que ceux de la mort de Jésus lui-même, n'y font aucune allusion. Si les saintes femmes vont au sépulcre, c'est pour y apporter des parfums[3], non pour prier; selon Matthieu[4], elles viennent simplement « pour voir le sépulcre ». D'ailleurs, tous les controversistes sont d'accord sur ce point; les opinions ne diffèrent qu'au sujet de l'origine et de l'autorité de la tradition invoquée par Tertullien.

Bossuet, qui, dans ses discussions avec les docteurs protestants, a plusieurs fois abordé la question de la prière pour les morts,

[1] La preuve que cette pratique est indépendante de la croyance au Purgatoire, c'est que les Grecs orthodoxes, qui n'admettent pas le Purgatoire, prient cependant pour les morts. Cf. *Revue anglo-romaine*, 1895, p. 156. En ce qui touche la « commémoration des âmes » chez les Juifs du moyen âge, voir l'étude déjà citée de M. Isr. Lévi, *Revue*, 1894, t. XXIX, p. 44 et suiv.

[2] Saint Augustin, *Confess.*, IX, 13.

[3] Luc, XXIV, 1; Marc, XVI, 1.

[4] Matth., XXVIII, 10.

va nous fournir le type de l'argumentation catholique. Malgré le silence de la Bible — à un passage près — et des Évangiles, il cherche dans le plus ancien fonds de la religion juive l'origine de cette coutume si vite et si généralement acceptée [1].

Deux protestants, MM. de la Roque et Blondel, avaient affirmé que la prière pour les morts était restée inconnue des Juifs jusqu'au temps de leur docteur Akiba, qui vivait sous Hadrien, et que les chrétiens l'avaient empruntée non aux Juifs, mais aux Livres Sibyllins, forgés par un imposteur sous le règne d'Antonin le Pieux. A quoi Bossuet répond : 1° Que rien, dans le discours d'Akiba, ne marque que la prière pour les morts fût chose nouvelle ; 2° Qn'on la trouve, avant l'Évangile, dans le second livre des Macchabées.

Il faut nous arrêter un instant sur ces deux témoignages, en préciser la signification et la date.

Voici la tradition relative à Akiba, telle que Bossuet l'a exposée d'après une traduction latine [2] :

« Un jour, Rabbi Akiba se promenant rencontra un homme » chargé de bois ; et le fardeau était si pesant qu'il excédait la » charge d'un âne ou d'un cheval. Rabbi Akiba lui demanda s'il » était un homme ou un spectre ; l'autre répondit qu'il était un » homme mort depuis quelque temps et qu'il était obligé de porter » tous les jours une pareille charge de bois en Purgatoire [3], où il » était brûlé à cause des péchés qu'il avait commis en ce monde. » Rabbi Akiba lui demanda s'il n'avait point laissé d'enfants, le » nom de sa femme, de ses enfants et le lieu de leur demeure. » Après que le spectre eut répondu à toutes ces questions, Rabbi » Akiba alla chercher le fils du défunt, lui apprit la prière qui » commence par le mot *Kadisch,* c'est-à-dire *saint,* et qui se » trouve dans les rituels des Juifs, lui promettant que son père » serait délivré du Purgatoire s'il la récitait tous les jours. Au » bout de quelque temps, le défunt apparut en songe à Rabbi » Akiba, le remercia et lui dit que par ce moyen il avait été dé- » livré du Purgatoire et qu'il était dans le jardin d'Éden, c'est-à- » dire (ajoute Bossuet) dans le Paradis terrestre, où les Juifs sup- » posent que vont les âmes de leurs bienheureux [4]. »

[1] Bossuet, *Défense de la tradition*, éd. de 1846, t. VIII, p. 301.

[2] Bossuet cite « la *Gémara* du Talmud, au traité *Calla* ». Cette indication est exacte ; cf. Hamburger, *Real. Encyklop. für Talmud*, art. *Kaddisch*, p. 607. Mais ce traité ne fait pas partie du Talmud. — Pour les passages des talmudistes qui impliquent l'idée de l'intercession des vivants en faveurs des morts, je renvoie à l'article de M. Isr. Lévi dans cette *Revue*, 1894, t. XXIX, p. 51.

[3] M. Isr. Lévi veut bien m'apprendre que cette expression n'est pas dans l'hébreu.

[4] *Ibid.*, t. XII, p. 221-222.

Bossuet a raison de dire que cette histoire n'attribue pas à Akiba l'institution de la prière pour les morts, mais seulement l'emploi d'une certaine prière efficace pour la délivrance des âmes. Mais Bossuet a tort de ne pas avertir que la légende citée par lui date du moyen âge seulement et qu'il n'en est pas fait mention dans les témoignages anciens et autorisés que nous possédons sur Akiba. Il a tort également de prétendre que la prière pour les morts « est constamment en usage, de temps immémorial, dans toutes les synagogues » ; c'est là une assertion gratuite et que le silence des livres bibliques suffit à réfuter.

Arrivons à l'autre argument fondé sur un passage du second livre des Macchabées. Ce livre a été rejeté du canon biblique par les Juifs et n'a pas été admis sans difficulté par l'Église chrétienne. Vers 350, le concile de Laodicée l'écarta, tandis que le troisième concile de Carthage l'accepta en 397. En 494, le concile de Rome, sous le pape Gélase, reçut les deux premiers livres des Macchabées dans le canon ; mais les Bibles protestantes les en ont exclus jusqu'à ce jour. « Il ne sert de rien de dire, observe Bossuet, que ce livre » n'est pas canonique, car il suffit qu'il soit non seulement plus » ancien qu'Akiba, mais encore que l'Évangile [1]. » Assurément ; encore convient-il d'en peser l'autorité et de savoir si les doctrines qu'on y rencontre peuvent passer, comme Bossuet semble le croire, pour celles de toute la Synagogue pré-chrétienne.

M. B. Niese paraît avoir établi, cette année même, à l'encontre de certains hypercritiques, que le second livre des Macchabées, dont l'autorité historique n'est pas méprisable, date de l'an 124 av. J.-C. ; il a dû être rédigé en Égypte par un Juif appartenant à la secte des Pharisiens [2]. L'auteur lui-même dit qu'il résume l'ouvrage en cinq livres d'un autre Juif hellénisé d'Afrique, Jason de Cyrène [3]. Ce dernier a dû écrire vingt ans au moins après les événements qu'il raconte, non sans y mêler déjà des fables, et qui se placent entre 175 et 160 av. J.-C. [4] Mais si l'ouvrage que nous possédons est assez ancien, il n'a commencé que fort tard à exercer quelque influence sur la pensée juive. Le premier écrivain qui paraisse l'avoir connu est le juif égyptien Philon, lequel était âgé de trente ans environ lors de la naissance de Jésus. Josèphe, né l'an 37 de l'ère chrétienne, ne le connaît pas (du moins directement) et il ne s'en trouve aucune citation ni dans les Évangiles, ni dans les

[1] Bossuet, *Œuvres*, éd. de 1846, t. VIII, p. 301.

[2] B. Niese, *Kritik der beiden Makkabäerbücher*, Berlin, 1900 (extr. de l'*Hermes*, t. XXXV, p. 268, 453).

[3] II Macch., 2, 23 ; cf. 2, 26, 28.

[4] Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes*, t. II, p. 740.

Actes, ni dans les Épitres authentiques. La première allusion à ce livre, dans la littérature chrétienne, se lit dans l'Épitre aux Hébreux, où l'on s'accorde à reconnaître l'œuvre d'un Paulinien d'Alexandrie, qui vivait vers l'an 80 de l'ère chrétienne[1]. Tous ces témoignages, remarquons-le, nous ramènent à l'Égypte et, en particulier, à Alexandrie. On ne se trompe donc guère en admettant que l'opuscule en question reflète, dans sa partie dogmatique, non pas l'opinion générale du judaïsme, mais celle d'un petit cercle judéo-alexandrin.

Le second livre des Macchabées raconte[2] que les soldats de Judas avaient dépouillé les cadavres de quelques-uns de leurs compagnons, tombés dans un combat contre Gorgias, gouverneur de l'Idumée. Sous leurs tuniques, ils découvrirent des amulettes, choses interdites aux Juifs par la Loi. Alors Judas « pria pour que cette transgression fût effacée » et envoya à Jérusalem 2,000 drachmes pour les employer à un sacrifice expiatoire. L'auteur du récit ajoute : « C'était une belle et louable action, en ce qu'il songeait à la résurrection ; car s'il n'avait pas espéré que ceux qui avaient été tués ressusciteraient, il aurait été superflu et ridicule de prier pour les morts[3]. »

Ce commentaire est évidemment tendancieux : c'est l'œuvre d'un homme qui croit à la résurrection, à l'efficacité des prières pour les morts et qui veut prouver que Judas Macchabée professait la même opinion. Mais l'argument qu'il allègue ne vaut rien[4]. Chez tous les peuples, la violation d'une loi religieuse par quelques-uns a été considérée comme dangereuse pour la communauté tout entière, comme exigeant une expiation ou une purification. Judas prie l'Éternel de pardonner à quelques soldats juifs un acte d'idolâtrie et fait offrir un sacrifice afin de détourner de son armée la colère divine. Le sort de ses soldats dans l'autre monde ne l'occupe pas. Donc, cette histoire ne prouve point ce que l'auteur du résumé a cru y voir et prouve même exactement le contraire — à savoir que vers 170 av. J.-C., époque de Judas Macchabée, on ne croyait en Palestine ni à la résurrection, ni à l'efficacité des prières pour les morts. Car si ces croyances avaient existé alors, notre anonyme n'en eût pas été réduit à une induction absurde pour en établir l'antiquité et les placer sous un illustre patronage.

[1] G. Krüger, *Gesch. der altchristl. Literatur*, 1895, p. 11 ; A. Harnack, *Die Chronologie*, 1897, p. 479.

[2] Macchab., II, 12, 43.

[3] Trad. Reuss, p. 192.

[4] Cette opinion est partagée par M.-Israël Lévi, *Revue des Etudes juives*, 1894, t. XXIX, p. 49.

Bossuet n'a pas compris cela. « L'action de Judas, dit-il, fait » voir qu'il était dès lors établi, parmi les Juifs, qu'il restait une » expiation et des sacrifices pour les morts [1]. » Beaucoup de commentateurs ont commis la même erreur, depuis Origène qui, le premier, a insisté sur ce passage au point de vue de la doctrine de l'intercession. La seule conclusion qu'il soit permis d'en tirer est que les Juifs du temps de Judas Macchabée *ne croyaient pas encore* à l'efficacité des prières pour les morts, mais que, du temps du rédacteur de notre livre, vers l'an 120 av. J.-C., il y avait parmi eux une secte religieuse qui y croyait, non sans se heurter à l'opposition des autres. Cette secte devait être pharisienne, puisque les Pharisiens, au témoignage de Josèphe, admettaient la résurrection, alors que les Sadducéens la niaient [2]. Or, le plus ancien texte biblique où l'idée de la résurrection soit clairement exprimée se trouve dans le livre de Daniel [3], qu'on est maintenant d'accord pour placer à l'époque macchabéenne, vers l'an 165 av. J.-C. Il est évident que l'idée de la résurrection a dû d'abord gagner du terrain et se préciser avant que l'on songeât aux devoirs qu'imposait aux vivants la comparution plus ou moins lointaine des morts devant la justice divine. En somme, tout concorde à prouver que la coutume de prier pour les morts s'est introduite au premier siècle avant notre ère, dans certaines communautés juives, en particulier dans celles de l'Égypte, auxquelles appartenait le rédacteur du second livre des Macchabées. Elle n'avait pas encore trouvé d'accueil en Palestine à l'époque de l'enseignement de Jésus, qui n'en parle jamais, bien qu'il soit très affirmatif sur la vie future et le jugement des âmes suivant leurs mérites. En Égypte même, où l'on en suit la trace, les résistances et les hésitations durent être nombreuses [4]. Rien ne prouve qu'à l'époque d'Akiba, vers 130 ap. J.-C., cette doctrine eût pénétré dans le rituel des synagogues; mais rien non plus ne nous défend de l'admettre. C'est alors aussi, sans doute, qu'elle fut adoptée par les communautés chrétiennes naissantes, de sorte que Tertullien, en l'an 200, put en parler comme d'un usage établi.

[1] Bossuet, éd. de 1846, t. VIII, p. 301.

[2] Cf. Schürer, *op. laud.*, t. II, p. 460.

[3] Daniel, XII, 2; cf. Schürer, *ibid.*

[4] Dans le IVe Esdras, qui date probablement de 97 ap. J.-C. et qui est l'œuvre d'un juif alexandrin, la doctrine de l'intercession est mentionnée comme une nouveauté théologique mal définie. « Seigneur, dit Esdras à l'ange, au jour du jugement, les justes pourront-ils intercéder pour les pécheurs aux yeux du Très-Haut ? » Et l'ange répond : « Il n'y aura personne qui rejette son fardeau sur son semblable, car chacun subira ce qu'il mérite et sera responsable de ses actions. » (Trad. Basset, p. 64.)

Ainsi Bossuet a eu raison de dire que la coutume de prier pour les morts a été transmise par la Synagogue à l'Église, bien qu'il se soit étrangement abusé sur l'ancienneté de cet usage et sur son universalité parmi les Juifs. Mais nous ne pouvons nous en tenir à ce résultat. Nous devons nous demander comment l'idée de l'intercession des vivants pour les morts a pénétré dans la pensée juive au premier siècle avant notre ère, pour se répandre de là dans toutes les églises chrétiennes jusqu'à la Réforme.

Comme le livre II des Macchabées est l'œuvre d'un Juif d'Alexandrie, que les deux premiers auteurs qui le citent sont des Juifs alexandrins, il est naturel que nos regards se tournent d'abord vers l'Égypte — non pas vers la vieille Égypte des Pharaons contemporains d'Abraham, mais vers l'Égypte hellénisée où les Juifs alexandrins ont vécu et dont ils ont subi l'influence.

Or, nous possédons, à ce sujet, un texte très important de Diodore de Sicile, qui visita l'Égypte vers l'an 50 av. J.-C.[1] « Au moment, dit-il, où la caisse qui contient le mort est placée sur la barque, *les survivants invoquent les dieux infernaux et les supplient de l'admettre dans la demeure réservée aux hommes pieux.* La foule y joint ses acclamations accompagnées de vœux *pour que le défunt jouisse dans l'Hadès de la vie éternelle, dans la société des bons.* » Ce texte peut être rapproché de certaines prières qui font partie des rituels égyptiens et qui avaient pour but d'aider le mort dans son voyage vers le séjour des bienheureux[2]. « C'est le moment solennel, écrit M. Maspero, celui où le mort, quittant la ville où il a vécu, commence le voyage d'outre-tombe. La multitude assemblée sur les berges le salue de ses souhaits : « Puisses-tu aborder en paix à l'Occident de Thèbes ! — En paix, en paix vers Abydos ! — Descends en paix vers Abydos, vers la mer de l'Ouest[3] ! » Si les textes égyptiens, du moins à ma connaissance, n'offrent pas l'équivalent exact de la prière rapportée par Diodore, le dire de cet historien, témoin oculaire, n'en est pas moins très digne de foi. Il est d'ailleurs confirmé par toute une série d'épitaphes grecques d'Égypte, de l'époque impériale, mais païennes, où l'on trouve des formules comme celles-ci : « Sérapis ! donne-lui la victoire sur ses ennemis ! » (il s'agit des ennemis que le mort pouvait rencontrer dans son voyage vers le pays de félicité). — « Fais-lui bon accueil, seigneur Sérapis[4] ! » M. Revillout, qui s'est occupé de ces textes, a fort justement remarqué

[1] Diodore, I, 91 (trad. Hœfer, p. 107).
[2] Révillout, *Revue égyptologique*, 1885, p. 42.
[3] Maspero, *Lectures historiques*, p. 149.
[4] *Corpus inscr. græc.*, 4710, 4712 *b*.

que, dans les épitaphes chrétiennes de l'Égypte, les prières des survivants pour les morts sont beaucoup plus fréquentes que dans les épitaphes contemporaines des autres pays, comme si les chrétiens de la vallée du Nil avaient subi, à l'exemple des Juifs, ou par leur entremise, l'influence des traditions religieuses indigènes. Là où M. Révillout paraît faire erreur, c'est lorsqu'il écrit à ce propos [1] : « Les prières pour les morts... n'apparaissent chez les Juifs que lors de leurs grandes luttes avec les rois de Syrie sous les Macchabées et peut-être par une influence égyptienne. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'à cette époque, les Ptolémées étaient certainement les appuis secrets des Juifs contre les Séleucides, comme les Pharaons l'avaient été autrefois contre les gouverneurs assyriens. » J'estime, pour ma part, que les prières en question ne paraissent, chez les Juifs, qu'un demi-siècle environ après les Macchabées et que l'influence exercée à cet égard par l'Égypte est simplement due à l'existence d'une nombreuse colonie juive dans ce pays. La politique des Lagides n'y fut pour rien. A l'époque de la prédication de Jésus, Philon estimait qu'il y avait un million de Juifs en Égypte (contre 180,000 en Asie Mineure et 8,000 à Rome) et il nous apprend qu'ils peuplaient, à Alexandrie, deux quartiers sur cinq [2]. Rien de surprenant à ce qu'une agglomération juive aussi considérable ait rayonné au dehors et que ses idées, influencées par les spéculations gréco-égyptiennes, se soient répandues non seulement en Syrie, mais dans d'autres parties du monde hellénique.

Je crois trouver une trace de cette propagande à Corinthe, ville dont les relations commerciales avec Alexandrie étaient continuelles et qui possédait une colonie juive importante. Saint Paul y constate l'usage de se faire baptiser *pour les morts*, c'est-à-dire afin d'assurer aux morts non baptisés le salut éternel [3] — pratique d'intercession qui rentre dans l'ordre de celles indiquées au second livre des Macchabées. Ce baptême n'était d'ailleurs pas le baptême chrétien, mais celui que subissaient les Prosélytes [4], Grecs qui se convertissaient au judaïsme et qui préparaient ainsi le terrain à la formation des communautés chrétiennes [5].

Comme conclusion de ce qui précède, nous pouvons admettre l'origine égyptienne de la prière pour les morts. Mais le christia-

[1] *Revue égyptol.*, 1885, p. 45.

[2] Phil., *in Flacc.*, 6 et 8. Cf. Th. Reinach, art. *Judæi*, dans le *Dict. des antiq.* de Saglio, p. 622.

[3] Paul, *Epist. I. Cor.*, 15, 29.

[4] Schürer, *op. laud.*, II, p. 569.

[5] Discuter en détail le baptême pour les morts m'entraînerait trop loin. Je ferai remarquer seulement qu'Épiphane attribue cette pratique (que saint Paul ne blâme pas) aux Cérinthiens ; or, Cérinthe paraît avoir été un Juif d'Égypte.

nisme s'est développé dans le monde hellénique plutôt qu'en Égypte et l'on a le droit de se demander si, dans ce monde même, il ne trouva pas certaines idées analogues qui purent favoriser l'éclosion de sa doctrine sur l'efficacité des prières pour les morts.

Nous avons dit, en commençant, que l'antiquité classique ignorait ces prières, parce que le mort, aux yeux des Grecs et des Romains, était un dieu. Toutefois, à côté de cette conception primitive, on en constate une autre, qui se rapproche bien davantage de celle des modernes. Les morts sont soumis à un jugement, en raison de la conduite qu'ils ont tenue pendant leur vie ; les uns sont envoyés ensuite aux Champs Élysées, séjour des bienheureux ; les autres sont précipités dans le Tartare. Il est même question, dans le VIe livre de l'*Énéide,* du Purgatoire et des Limbes, conceptions qui ont passé dans l'eschatologie chrétienne et y tiennent encore une grande place. Évidemment, entre cette manière de voir et celle que Fustel a retrouvée au fond des religions de la Grèce et de Rome, il y a incompatibilité absolue. Au lieu d'être un dieu ou un demi-dieu, le mort est un *prévenu,* menacé de peines plus ou moins longues, qui doit se justifier ou se purifier par la souffrance avant d'être admis dans le cercle des élus ; là même, il ne sera qu'un mort privilégié, non un dieu, bien différent de cet Agamemnon d'Eschyle, auquel Électre demande, dans une prière, non seulement la réussite de ses projets, mais la vertu.

Il est remarquable que la même dualité d'opinions se constate en Égypte, en Italie et en Gaule ; dans ces trois pays, comme en Grèce, le mort est censé tantôt habiter sa tombe, où il reçoit des hommages et rend même des oracles, tantôt émigrer vers une région lointaine, au prix d'un voyage semé de fatigues et de dangers. De ces deux conceptions, en Grèce du moins, la première paraît être celle de la religion officielle — la seconde, celle de la religion populaire. Avec le temps, la religion officielle dépérit, sous les atteintes de la science et de la conscience ; en revanche la religion populaire — qui n'est pas nécessairement la plus récente, mais celle des classes inférieures — se développe, s'habille de formules philosophiques ou morales et tend à régner exclusivement sur les âmes qui ne sont pas encore détachées de toute religion.

En Grèce et dans l'Italie méridionale, la religion populaire s'appelle l'orphisme. Au VIe siècle, elle trouve un législateur en Pythagore ; au Ve, elle marque d'une empreinte profonde la pensée de Platon ; à l'époque de Jésus, elle inspire Virgile, qui, dans sa IVe *Églogue,* dans le VIe livre de l'*Énéide,* se fait l'inter-

prête du messianisme et de l'eschatologie orphique. Un siècle plus tard, elle commence à exercer son influence sur la pensée chrétienne et cela, sans que les premiers chrétiens en fassent mystère. Le poète Orphée figure, comme un précurseur de Jésus, sur les sarcophages chrétiens et sur les peintures des catacombes[1]. Tout le mysticisme du christianisme primitif, qu'on appelle la gnose, est pénétré d'éléments orphiques[2]. Le paganisme mourant ne cesse de s'en imprégner. Au IIIe siècle encore, l'empereur Alexandre Sévère, dévot éclectique, réunit, dans son oratoire impérial, les images d'Orphée, d'Apollonius de Tyane et de Jésus.

Or, il y a toute apparence que l'orphisme populaire, sur lequel nous sommes malheureusement peu renseignés, connaissait les prières et les sacrifices pour les morts. Nous possédons, à ce sujet, deux textes, l'un de Platon, l'autre d'un poète orphique anonyme où il est question de cérémonies par lesquelles les hommes croyaient racheter les fautes ou les crimes de leurs aïeux. Ces textes prêtent l'un et l'autre à contestation[3] et je crois inutile d'y insister ici. Ce qui, à mes yeux, est plus concluant, au point de vue du problème qui nous occupe, c'est le fait qu'Hérodote et Diodore ont signalé l'analogie entre les doctrines orphiques, pythagoriciennes et égyptiennes et que Diodore appuie particulièrement sur les emprunts faits par Orphée aux croyances des Égyptiens touchant la vie future[4]. « Au dire des Égyptiens, écrit-il[5], Orphée a rapporté de son voyage les cérémonies et la plupart des rites mystiques célébrés en mémoire des courses de Cérès, *ainsi que les mythes de l'enfer*. » Lorsque les anciens expliquent les analogies entre l'orphisme et la théologie égyptienne par l'hypothèse d'un voyage d'Orphée en Égypte, nous pouvons n'attacher à cette explication aucune importance ; mais il n'en est pas de même des analogies elles-mêmes, constatées par des gens qui connaissaient beaucoup mieux que nous les rites et les doctrines qu'ils comparaient. Nous admettrons donc, non pas une influence égyptienne sur l'orphisme primitif — qui est possible, mais indémontrée — mais une ressemblance étroite entre les rites orphiques et les rites égyptiens. Sur un point, d'ailleurs, qui présente une importance considérable,

[1] Cf. A. Heussner, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, Cassel, 1893.

[2] Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893, p. 172 et *passim*.

[3] Platon, p. 364 E-365 A ; *Orphica*, éd. Abel, p. 237. J'ai discuté ces passages dans la *Revue de Philologie*, 1899, p. 228, répondant aux doutes exprimés par M. Tannery, *ibid.*, p. 126.

[4] Hérod., II, 81 ; Diod., I, 92.

[5] Diod., I, 96.

nous sommes à même, depuis quelques années, de contrôler et de vérifier cette ressemblance. Dans plusieurs tombes du IIIe et du IIe siècle av. J.-C., découvertes dans l'Italie méridionale et en Crète, on a trouvé les fragments d'un petit poème orphique, gravé sur des tablettes d'or, qui est comme un guide pour le défunt dans son voyage d'outre-tombe, destiné à le mettre en garde contre les périls surnaturels qui le menacent[1]. Or, ce guide est l'équivalent exact — avec la sobriété de la pensée grecque en plus — du *Livre des Morts* dont on plaçait des extraits dans les tombes égyptiennes et qui avait aussi pour but de soustraire le mort aux dangers qui l'entouraient dans son voyage vers le pays des bienheureux[2].

Nous croyons donc pouvoir conclure que l'idée des prières et des sacrifices pour les morts était à la fois égyptienne et orphique. Par l'Égypte, elle a pénétré chez les Juifs alexandrins et dans le vaste domaine que sillonnait le commerce d'Alexandrie; par l'orphisme, elle s'est répandue en Grèce, en Asie Mineure, en Italie. Le terrain était bien préparé, comme par un double labour, à cette révolution des croyances qui substitua au mort divinisé le mort tremblant de paraître devant son juge et à la prière que l'on adressait au mort celle qu'on adresse encore à Dieu pour qu'il accorde au mort la béatitude.

SALOMON REINACH.

[1] *Inscriptiones græcæ Italiæ*, nos 638, 641, 642; *Bull. de Corresp. Hellén.*, 1893, p. 121.

[2] Ce rapprochement, indiqué d'abord par M. Dieterich (*De hymnis orphicis*, Marbourg, 1891, p. 41), a été ingénieusement développé par M. Foucart dans son mémoire sur les mystères d'Eleusis (Paris, 1895).

NOTES D'HISTOIRE ET D'ÉPIGRAPHIE

I. Cachet d'Ouzziahou, fils de Hareph.

Acquis en 1900 à Hébron, par M. Farb, administrateur de la colonie juive de Pétah-Tikvah. Ellipsoïde percé longitudinalement, bombé assez fortement à la face inférieure; chalcédoine. Longueur : 18 mm. Le champ gravé est encadré d'un double trait. Les deux lignes de la légende sont séparées par un ornement semblable à celui d'un monument analogue publié par M. Clermont-Ganneau [1], qui diffère du nôtre en ce que le petit cercle central est flanqué à droite et à gauche d'un seul trait vertical. Les mots sont séparés par des points.

L'inscription se lit :

לעזיהו
בן חרף

(Cachet appartenant) à ʿOuzziahou, fils de Hareph.

Le premier nom est assez fréquemment mentionné dans la Bible; le second ne se trouve qu'une fois (I Chroniques, II, 51).

La forme des signes rapproche singulièrement le sceau d'Ouzziahou de l'inscription de Siloé. Les points placés derrière chacun des trois mots assignent également à ce sceau une date assez haute. C'est, en effet, là un trait caractéristique des grandes inscriptions de Méscha, de Zindjirli et de Siloé, et il disparaît, en Sy-

[1] Clermont-Ganneau, *Sceaux et cachets*, n° 42, ap. *Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 156. Cf. la planche, *J. A.*, 1883, t. II, p. 304. M. Clermont-Ganneau incline à voir dans ce motif décoratif un « symbole, disque ailé conventionnel ou foudre (?) ».

rie, avec le VIIe siècle; on ne le retrouve, à ma connaissance, que sur un seul cachet publié [1].

II. חורץ ET פקלל.

M. Philippe Berger, en publiant [2] l'intaille qu'il lisait לחורש בן פקלל, écrivait « qu'il est possible, malgré l'étrangeté des noms qui n'ont rien de juif, que nous soyons en présence d'une pierre gravée hébraïque ». En effet, la forme du *heth* (à deux barres) est étranger à la Phénicie, et le double trait qui sépare les deux lignes de la légende [3] semble plus particulièrement propre aux monuments d'origine palestinienne.

Le savant éditeur suspecte ou nie non seulement le caractère spécialement hébraïque des noms propres en question, mais encore, d'une façon générale, leur sémitisme ; mais, quand même ces doutes seraient fondés — et nous allons voir que sans doute il n'en est rien — ils ne prouveraient rien contre l'origine juive du texte ; il faudrait penser seulement qu'une épigraphe hébraïque nous a transmis des noms étrangers (dans l'espèce égyptiens).

Pour le dernier mot, M. Berger, après avoir hésité entre une étymologie égyptienne et un rapprochement avec le חַרְשָׁא du livre d'Esdras, incline vers la dernière explication. Le dernier signe était douteux : M. Lidzbarski, en y reconnaissant un *çadé* [4], a aidé à écarter définitivement l'idée d'un nom théophore composé avec *Horus*. חורץ n'en est pas moins difficile à expliquer : c'est, le plus vraisemblablement un nom composé commençant par (ח)א, mais dont le second élément reste obscur [5]. Quant à פקלל [6], M. Berger y voit une transcription de *Paq-*

[1] Clermont-Ganneau, *loc. cit.*, t. I, p. 132 (*Sceaux*, n° 4).

[2] Ph. Berger, *Une nouvelle intaille à légende sémitique*, dans *Revue d'assyriologie*, t. IV, p. 57.

[3] Ce double trait a été signalé, depuis la publication de M. Berger, sur de nouveaux cachets incontestablement hébraïques : Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. II, p. 252, et t. III, p. 155 ; Lidzbarski, *Ephemeris Epigraph.*, I, p. 11, n° 4, et sans doute n° 2.

[4] Lidzbarski, *Handbuch der nordsemit. Epigraphik*, p. 504, *s. v.* חורץ.

[5] Kerber, après avoir dressé la liste des noms de ce type (*Religionsgeschicht. Bedeut. der hebr. Eigennamen*, p. 61), déclare que « viele dieser Namen spotten bis jetzt noch jeder vernünftigen Erklärung. »

[6] Lidzbarski (*Handbuch*, p, 504, *s. v.*) croit la lecture « nicht ganz sicher » ; il hésite sans doute à croire le nom possible, car il ne me semble pas que, bien que l'avant-dernier signe soit légèrement détérioré, on puisse songer à un déchiffrement différent de celui de M. Berger.

rour[1]. « Ce nom, dit-il, n'a pas une allure sémitique ; les quadrilitères y sont à peu près inconnus, et je ne lui trouve aucune analogie en hébreu ni en phénicien. » Les quadrilitères sont assurément relativement rares dans les langues sémitiques ; on en connaît cependant assez pour que la présence d'un mot nouveau de cette forme ne puisse paraître singulier. De plus, Paqloul n'est pas un quadrilitère : c'est un trilitère à dernière radicale redoublée : le חמטט d'une inscription araméenne du Corpus[2] est dans le même cas, et la transcription *Hamaṭuṭu* de ce mot montre que nous sommes en présence d'un mot de la forme fa'loul, comparable, pour ne citer que des noms propres, aux noms du roi hittite *Sapaloul*, du lexicographe syriaque (*Bar*) *Bahloul*.

La racine *paqal*, il est vrai, est inconnue en hébreu ; mais l'assyrien la connaît. Paqloul en est un développement normal[3], et signifie « le robuste, le vigoureux ». C'est un fait habituel que des racines abandonnées par l'usage et des formations archaïques se perpétuent dans les noms propres.

Le sceau de חורץ appartient évidemment, par la langue, à l'épigraphie hébréo-phénicienne. Est-il hébraïque ? Les indices extrinsèques relevés par M. Berger peuvent le faire croire ; mais le classement de cette intaille parmi les pièces hébraïques ou plutôt palestiniennes reste, dans l'état de notre information paléographique, simplement possible.

III. — Λιμένες ET Πηγαί.

Vers la fin du règne de Hyrcan I, Antiochus IX le Cyzicène enleva au petit État juif les frontières maritimes péniblement acquises une vingtaine d'années auparavant : il coupait ainsi les communications de la Judée avec le monde méditerranéen, et notamment avec ses puissants protecteurs, les Romains. Ceux-ci intervinrent en faveur de leurs clients, et Josèphe nous a conservé deux documents qui témoignent d'un bon vouloir d'ailleurs resté platonique, et dont le sens et la portée ont été déterminés

[1] M. Berger se fonde sur l'ambiguïté du *r-l* égyptien ; mais il faut faire observer qu'en ce qui concerne Paqrour, la transcription assyrienne prouve que les Sémites entendaient un *r* et non un *l*, ce qui a d'autant moins lieu de surprendre que si, suivant la suggestion de M. Maspero (Berger, *loc. cit.*, p. 58), Paqrour signifie réellement grenouille, nous sommes en présence du mot sémitique יקרור ou אקרורתא (qui signifie d'ailleurs plutôt crapaud que grenouille ; Noeldeke, *Zeitschr. für Assyr.*, IV, p. 267, et Halévy, *Revue sémitique*, III, p. 87).

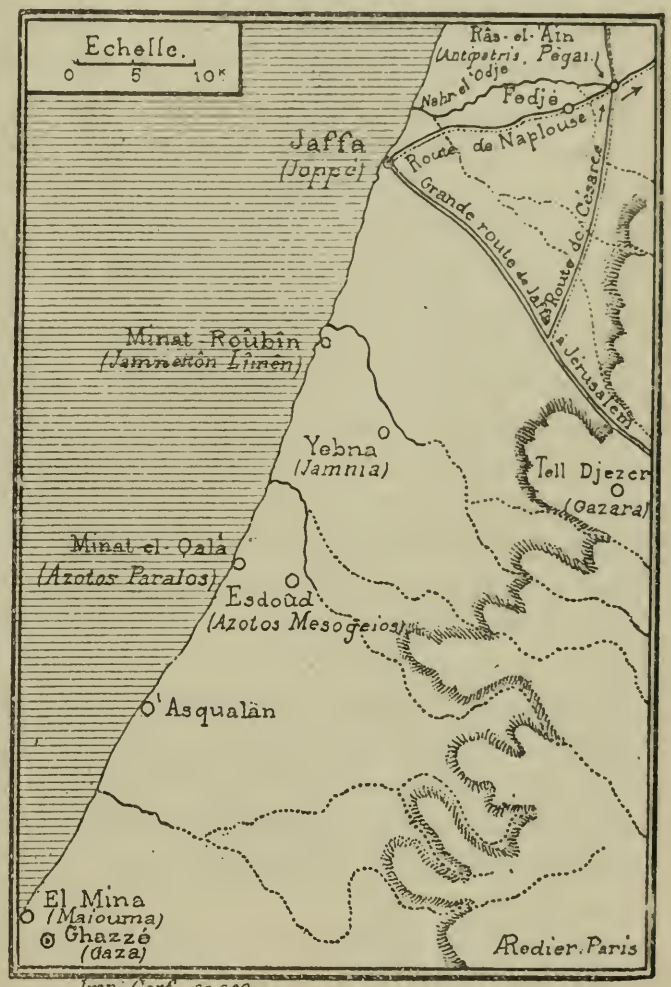
[2] *Corp. inscr. Sem.*, Ar. 38.

[3] Cf. sur cette formation Barth, *Nominalbildung*, p. 209 et suiv.

ici même, d'une façon qui semble définitive, par M. Théodore Reinach [1].

L'une de ces pièces [2] (qui date de l'an 105 ou 106) nous informe du contenu d'une note adressée ensuite par décision du Sénat romain au Séleucide vainqueur, et qui l'invitait, entre autres, à évacuer les districts maritimes envahis, et à rendre aux Juifs Joppé, *les Ports* (Λιμένες), Gazara et *les Sources* (Πηγαί).

Joppé et Gazara sont des villes bien connues ; mais les deux autres noms sont tout à fait insolites. M. Reinach ne propose aucune identification pour Πηγαί ; quant aux *Ports*, il suppose que ce sont « sans doute ceux de Joppé et de Jamnia [3] ». Nous verrons que Jamnia est une des localités visées ; mais, à Joppé-Jaffa, le port est si immédiatement attenant à la ville qu'il est impossible d'admettre qu'après avoir fait de celle-ci une mention spéciale, on ait rangé celui-là sous une rubrique différente et générale.



Par Λιμένες, il faut, à mon avis, entendre les ports de l'ancienne côte philistine, de Jamnia à Gaza. Les villes maritimes de cette région présentent, en effet, un caractère particulier ; toutes ou presque toutes se composaient de deux parties : la

[1] Th. Reinach, *Antiochus Cyzicène et les Juifs*, dans *Revue des Études juives*, t. XXXVIII, p. 161.

[2] Josèphe, *Antiquités*, XIII, 2, 9 (§ 259-266). La date indiquée est celle qu'a supposée M. Reinach (*loc. cit.*, p. 170).

[3] Th. Reinach, *loc. cit.*, p. 167, note 3.

ville proprement dite, située à l'intérieur (à une distance de 4 à 7 kilomètres du rivage), et une *marine*, le port proprement dit ; on distinguait ainsi deux Jamnia, « Jamniæ duæ, dit Pline, altera intus[1] », la ville propre et le *Port* (λιμήν) *des Jamnites*, comme Ptolémée[2] nomme le faubourg ; deux Asdod, Ἄζωτος παράλος et Ἄζωτος μεσόγειος ou Ἵππινος[3] ; deux Gaza, la ville et sa Maiouma[4]. Rien n'a changé depuis vingt siècles, et les cartes actuelles de la Palestine signalent, près d'Esdoûd, Minât-el Qala (l'ancienne *Azotos paralos*), près de Yebna, Minât-Roûbîn (la *Jamnia* maritime), et près de Ghazzé, l'embarcadère El-Mina fixe l'emplacement de la *Maiouma*. Ces quartiers maritimes des centres urbains de la Philistée ont une fonction si fortement et si naturellement caractérisée que dans l'onomastique moderne ils ont uniformément reçu les noms d'El-Mina, c'est-à-dire de *Port :* El-Mina n'est autre chose que la transcription arabe de Λιμήν[5]. Si l'on remarque que les Arabes ont reçu le mot des Araméens, qui les ont précédés en Syrie, que le Talmud déjà connaît le mot למינה[6], évidemment emprunté à la population si fortement hellénisée de la côte, que, d'ailleurs, le mot *limên* est déjà appliqué, par Ptolémée, à l'une de ces escales, et que *paralos* et *Maiouma* expriment exactement la même idée, on est amené à penser que, dès l'époque à laquelle nous sommes ramenés, le langage populaire désignait couramment les différentes échelles philistines sous le nom qu'elles portent aujourd'hui ; de toute façon on était naturellement porté à les réunir sous le terme générique de Λιμένες. On peut supposer, d'ailleurs, que ce nom s'est étendu aux ports situés au nord de Joppé (la Tour de Straton et Apollonia) et au sud de Gaza (Raphia et Rhinocoloura), qui, ainsi que les précédents, furent reconquis par les Juifs avant la fin du règne du Cyzicène[7].

Il nous reste à déterminer les Πηγαί. Dans la région maritime de

[1] Pline, *Hist. Nat.*, V, 13.

[2] Ptolémée, *Geogr.*, V, 16.

[3] Georges de Cypre, 1020-21 (pp. 52 et 191 de l'éd. de Gelzer) ; Hieroclès, 718, 5, 6.

[4] Clermont-Ganneau, *Sur quelques localités de Palestine*, dans *Etudes d'archéologie orientale*, t. II, p. 4. M. Clermont-Ganneau cherche à établir qu'une relation analogue a existé entre El-Medjdel, où il faudrait placer l'ancienne Ascalon, et l''Asqalan actuel, qui ne correspondrait qu'à l'ancienne Maiouma.

[5] Mina (Minat à l'état construit) est le même mot ; l'arabe a décomposé El-Mina en un substantif précédé de l'article, de même que d'Ἀλέξανδρος il a fait Iskander.

[6] Voir les références dans le *Wörterbuch* de Levy, *sub voce*, et le *Glossarium graeco-hebraeum* de Fürst, *sub* לימין.

[7] Josèphe, *Ant.*, XIII, 324. Césarée est mentionnée dans le Talmud de Jérusalem (*Gittin*, I, 5) sous le nom de למינה של קיסרי.

la Palestine méridionale et centrale les sources n'abondent pas au point que le choix puisse donner grand embarras; or, ici il s'agit de sources assez nombreuses sur un territoire restreint pour justifier le nom de Πηγαί (au pluriel) donné à la localité, et en même temps assez importantes pour caractériser un site. Notre choix se restreint d'autant plus que la mention du lieu dans le décret romain ne peut s'expliquer que si Πηγαί était soit une ville considérable (et ce n'est certainement pas le cas), soit un point stratégique remarquable. Les diverses conditions exigibles pour l'identification ne sont, me semble-t-il, réunies que sur un point : les sources de l'ʿOdjeh [1]. Cette rivière, qui est, après le Jourdain, la plus riche en eau de toute la Palestine [2], naît près de Qaçr-Râs-el-ʿAin, dans un marécage alimenté par plusieurs sources [3] dont le débit est assez abondant pour que l'ʿOdjeh puisse, presque à sa naissance, faire marcher un grand moulin. Au Râs-el-ʿAin se coupent la route de Jaffa à Naplouse et celle de Jérusalem à Césarée [4]. Toutes les fois qu'un gouvernement a eu le souci d'assurer les communications entre l'intérieur et la côte, c'est là qu'il a établi la forteresse qui doit commander la brèche ouverte entre la source de l'Odjeh et la montagne. C'est au Râs-el-ʿAin qu'a dû s'élever l'Antipatris d'Hérode [5]; là, la domination musulmane éleva la citadelle dont les ruines pittoresques dominent encore la plaine. Et, de même que le nom de Λιμήν s'est attaché aux hameaux maritimes de la côte méridionale, de même le fort qui garde la naissance de l'ʿOdjeh s'appelle Qaçr-Râs-el-ʿAin, le château de la source.

On peut même se demander si le nom de Πηγαί n'a pas survécu : peut-être est-ce lui que nous retrouvons dans *Fedjé*, village arabe distant de 3 à 4 kilomètres de la source. On peut rappeler que le nom d'*el-Fidjé*, belle source de l'Antiliban dont les eaux viennent grossir le Barada, dérive vraisemblablement de Πηγή [6]. Quoi qu'il en soit de ce rapprochement, il reste évidemment indépendant de l'assimilation, que j'estime certaine, de Πηγαί avec la région du Râs-el-ʿAin.

Cette localisation permet de déterminer avec précision l'étendue

[1] Les cartes donnent la forme ʿAoudjeh.

[2] Baedeker [Socin], *Palestine et Syrie*, 2e éd. française, p. 12.

[3] Robinson, *Neue biblische Forschungen*, p. 179; Guérin, *Samarie*, t. II, p. 369.

[4] C'est la route bien connue que suivit saint Paul prisonnier.

[5] Buhl (*Geographie d. alten Palaest.*, p. 199), résumant une abondante bibliographie, hésite, pour Antipatris, entre Râs-el-ʿAin et Medjdel-Yaba : Antipatris ayant été bâtie dans la plaine et au voisinage immédiat d'eaux abondantes, il ne me semble pas qu'on puisse songer à Medjdel.

[6] Baedeker [Socin], *loc. cit.*, p. 338

de l'invasion séleucide : maître de Gazara (Tell-Djezer) et de Pêgai (Râs-el-'Ain), le Cyzicène s'était emparé de toute la plaine palestinienne, habitée en partie par des populations helléniques et polythéistes, et avait été arrêté par les montagnes défendues par les masses compactes du peuple juif. En lui prescrivant de restituer à leurs propriétaires antérieurs d'une part les ports et de l'autre les forteresses qui surveillaient, l'une, la route de Jérusalem à la Tour de Straton (Césarée), l'autre, celles qui mènent à Jaffa et à Césarée, ce sont bien, si les identifications proposées sont exactes, les centres principaux du territoire en litige que les Romains ont énumérés.

IV. — La mort de Yezdegerd.

Tabari et Firdousi racontent, au sujet de la mort de Yezdegerd (I) le Méchant, une légende que l'on peut résumer en quelques mots[1] : le roi cruel est tué par une ruade d'un cheval fantastique, qui disparaît l'exécution accomplie. Tabari rapporte qu'on dit : « C'est un ange que Dieu a envoyé pour nous délivrer. » Et le caractère fantastique et démoniaque de la bête apparaît encore mieux dans les contradictions de Firdousi, qui en parle successivement comme d'un cheval aux sabots de pierre, d'un crocodile et d'un dragon.

Rappoport et M. Israël Lévi ont vu qu'à ce récit se rattache étroitement la tradition, rapportée par Scherira, de la mort de Yezdegerd II. Ce persécuteur des Juifs a, dans la légende juive, une fin funeste : sur la prière des docteurs Rab Sama, fils de Rabba, et Mar bar R. Aschi, un dragon vint le dévorer dans sa chambre à coucher. La seule différence notable entre les deux versions consiste en ce que, dans l'épître historique du gaon Scherira, le monstre dévore le roi.

M. Israël Lévi a expliqué pour quelle raison c'est un roi différent qui apparaît dans la légende juive et dans les récits musulmans qui nous ont transmis la tradition persane : Yezdegerd II fut hostile aux Juifs, alors que le principal crime de Yezdegerd I semble être d'avoir résisté aux conseils des Mages ; et, suivant que la version est persane ou juive, c'est le premier ou le second des rois homonymes qui apparaît frappé de la vengeance divine. Mais

[1] Tabari, *Chronique*, trad. Zotenberg, t. II, p. 103-4 ; Firdousi, Schah-Nameh, v, 519. — Les textes sont traduits ou analysés en détail dans l'article de M. Israël Lévi auquel nous faisons allusion plus loin : *La mort de Yezdegerd d'après la tradition juive*, dans *Revue des Etudes juives*, t. XXXVI, p. 294.

M. Lévi va plus loin, et, écartant les hypothèses inconsistantes et aventureuses de Rappoport, il suppose qu'il y a eu transposition de la légende de Yezdegerd I sur Yezdegerd II.

En réalité, la tradition est antérieure aux deux rois ; et la légende qui met en scène les deux Sassanides n'est qu'un reflet d'un mythe plus ancien. Dans un cas comme dans l'autre, nous sommes en présence d'une adaptation d'un récit mythologique iranien, celui de la mort de Tahmurath. Je l'emprunte à Darmesteter [1].

« Le puissant Tahmurath, dit la légende persane, avait enchaîné Ahriman; trente ans durant, il resta dans les liens, vil et méprisé; le glorieux souverain mettait sur lui la selle et en guise de cheval le montait... Chaque jour, par trois fois, couraient autour du monde le cheval et le héros. »

Mais Tahmurath périt par l'indiscrétion de sa femme, à laquelle il a révélé que jamais il n'a peur de sa puissante et rapide monture, si ce n'est au moment où il s'élance sur l'Alborz. Un matin, le roi selle sa bête, la monte, fait sa course, arrive à la haute montagne; alors le démon précipite le roi de sa selle, ouvre la gueule, l'avale, l'engloutit et s'enfuit rapide comme le vent.

Il est inutile de démontrer l'identité fondamentale de cette légende avec celles qui ont été signalées plus haut : elle explique les divergences des variantes dérivées. Le monstre avale le roi, comme dans le texte de Scherira, qui a fidèlement conservé ce trait primitif. Mais la brève narration juive n'attire pas l'attention sur la forme équestre de la bête, simplement qualifiée de dragon. Dans Firdousi, la désignation de dragon alterne avec celle de « cheval aux sabots de pierre », alors que Tabari ne connaît plus que le cheval. C'est au rivaïet parsi que remonte cette conception ambiguë : bien qu'Ahriman y soit, expressément et à plusieurs reprises, désigné sous le nom de cheval, il ne semble pas qu'il en ait pris la forme animale, et le dieu malfaisant transparaît sous la monstrueuse monture.

Scherira déclare avoir appris des anciens et lu dans les chroniques de ses devanciers ce qu'il sait de la mort du second Yezdegerd; ces anciens sont vraisemblablement, comme l'a supposé M. Lévi, des gaonim qui ont dû ne le précéder que de peu de générations. Le récit juif remonte probablement plus haut que l'époque de Firdousi (né en 917), sans doute à celle de Tabari (né en 839) : en même temps qu'il survivait chez les Persans passés à

[1] Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, pp. 168-170. Il cite Spiegel, *Die traditionelle Litteratur der Parsen*, p. 317.

l'Islam, arabisés ou non, le vieux thème mythologique iranien, dégradé en motif de folklore, s'était glissé dans la littérature des Juifs de Babylonie.

V. — Φιλοτιμία.

Le mot φιλοτιμία a éprouvé, dans la grécité de l'Asie impériale, une déviation tout à fait caractéristique des mœurs publiques. Devenu à peu près synonyme de λιτουργία il s'applique aux libéralités faites aux villes par les riches particuliers en échange et en rémunération des honneurs et des titres municipaux. Dans la décadence de la cité grecque, c'est l'aristocratie de fortune qui, par vanité ou par représentation, fait les frais des principaux chapitres du budget des dépenses. L'épigraphie de l'Asie Mineure nous a conservé les noms de bon nombre de bienfaiteurs publics loués pour s'être acquittés avec magnificence des *philotimies* et liturgies [1], pour avoir, par des ambassades, des chorégies, des constructions d'édifices et des *philotimies* [2], donné la preuve de leur dévouement à l'intérêt général. Dans une lettre de Caracalla, le mot désigne une fonction particulière créée à l'occasion de l'attribution de la néocorie à la ville de Philadelphie, sans doute l'agonothésie [3] ou la grande prêtrise [4], qui certainement était en relation avec des jeux publics, naturellement donnés aux frais du titulaire de la charge.

De là à appliquer le nom aux cérémonies agonistiques payées par un particulier, il n'y avait qu'un pas. Un texte hébreu de l'époque talmudique nous apprend qu'il a été franchi.

Une parabole de l'*Exode rabba* [5] met en scène un homme qui arrive dans une ville où il apprend qu'une *philotimia* (פילוטמיא) va être donnée. Il va s'informer auprès du *loudar* (λουδάριος, ludarius), auquel il demande quand la philotimia aura lieu. Le loudar répond que la date en est éloignée; sur quoi l'homme se rend chez celui qui fait la philotimia (לאותו שעושה פילוטמיא), qui lui apprend que la cérémonie aura lieu immédiatement, et s'étonne de ce qu'il ait été chercher des renseignements chez le gladiateur à qui elle doit coûter la vie.

[1] *Ber. Akad. Berlin*, 1888, p. 868.
[2] *Bull. Corr. Hell.*, X, p. 404.
[3] Büchner, *Wochenschr. für class. Philol.*, 1892, col. 22.
[4] Buresch, *Aus Lydien*, p. 19. Buresch donne la liste des différentes mentions de la φιλοτιμία. Cf. aussi *Revue Et. gr.*, 1899, p. 265, n° 3.
[5] *Exode Rabba*, 30. Le texte est reproduit dans le *Wörterbuch* de Levy, s. v. לודר.

Ni les hommes ni les choses, dans ce petit récit, n'ont rien de juif : la fiction n'a, comme théâtre possible, que quelque ville hellénisée de Syrie. La signification spéciale donnée au mot ne saurait être le résultat d'une évolution accomplie par le mot après son introduction dans la langue talmudique [1], mais il est difficile de déterminer jusqu'en quelle mesure φιλοτιμία doit être entendu, dans les textes épigraphiques grecs, dans le sens restreint de « libéralités *agonistiques* ».

VI. — Les Juifs d'Asie Mineure et la prédication de saint Paul.

M. Neubauer a cru découvrir la mention de la Phrygie dans un passage du Talmud [2] qu'il traduit ainsi [3] : « Le vin phrygien et les bains (de ce pays) ont séparé les dix tribus de leurs frères. » Rapprochant de ce texte l'histoire de Rabbi Méir (celui-ci s'étant rendu en Asie [4], ne trouva chez les Juifs aucun exemplaire en langue hébraïque du livre d'Esther et le leur écrivit de mémoire afin qu'on pût en faire la lecture à la synagogue le jour de Pourim) [5], il croit que les dix tribus représentent les communautés établies en Phrygie par les deux mille Juifs transportés dans le pays par Antiochus le Grand, et dont les membres, ayant désappris la langue hébraïque [6], se sont, plus facilement que leurs frères de Palestine ou d'Égypte, convertis au christianisme. L'interprétation proposée par M. Neubauer, pour le premier des textes cités, a été ruinée par M. Halévy [7], à la critique décisive duquel nous n'aurons à ajouter que peu d'arguments nouveaux, et il n'y aurait pas lieu de revenir sur la question, si M. Ramsay, l'historien avisé et informé du christianisme en Asie Mineure, n'avait récemment puisé dans la traduction et le commentaire de M. Neubauer une

[1] Krauss, *Griechische u. Lateinische Lehnwörter im Talmud*, t. I, p. 215.

[2] Talmud de Babylone, *Sabbat*, 147 *b*.

[3] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 315.

[4] Probablement la province d'Asie, bien que אסיא désigne aussi une ville. Neubauer, *loc. cit.*, p. 310, croit qu'il s'agit de Sardes.

[5] Tosifta *Megilla*, ch. II. Cf. Neubauer, *loc. cit.*, p. 290.

[6] Il semble certain que les Juifs d'Asie Mineure n'avaient qu'une faible connaissance de l'hébreu ; mais l'épisode de R. Méir ne prouve rien à cet égard : si les Juifs d'Asie n'avaient pas su l'hébreu, ce serait en pure perte que le docteur aurait mis à leur disposition un exemplaire du livre d'Esther. La *Tosifta* dit simplement que ce livre leur était inconnu.

[7] J. Halévy, מאמר על שמות ערי ארץ ישראל, dans les tomes III et IV de l'Annuaire ירושלים ; pp. 40-43 du tirage à part publié sous le titre de *Mémoire sur quelques noms géographiques de la Palestine*.

conception nouvelle et, pensons-nous, erronée des résultats de l'apostolat de saint Paul en Asie Mineure [1].

Si un fait, dans l'histoire de Paul, pouvait sembler établi, c'est l'échec à peu près complet de sa prédication auprès des communautés juives organisées de l'intérieur de la péninsule : le récit des *Actes*, sur le séjour de l'apôtre à Antioche de Pisidie et à Iconium, ne prête à aucun doute. M. Ramsay croit que l'auteur des Actes (et après lui tous les exégètes modernes) a été victime d'une illusion d'optique, et a accordé une importance excessive aux menus épisodes de la lutte contre les judaïsants. Transportant arbitrairement au milieu du premier siècle la conversion des Juifs phrygiens (M. Neubauer n'avait aucunement indiqué pareille date, le texte cité étant du début du quatrième siècle), M. Ramsay incline à corriger au moyen du Talmud l'impression qui se dégage naturellement des *Actes*. Dès lors, les faits les plus précis et les plus incontestables lui semblent perdre de leur valeur. Dans le passage des *Actes* (XIV, 1) où il est dit que Paul amena à croire Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος (bon nombre de gens, juifs et grecs), il met en évidence la « multitude » des convertis. A Antioche, où l'accueil fut si hostile et eut un caractère si tranché d'animosité, il fait remarquer qu'il n'y eut en somme, entre les Juifs et Paul, qu'une dissidence portant, non sur les doctrines apportées par l'apôtre, mais sur l'égalité qu'il prétendait instituer entre Juifs et païens. Passant à la Macédoine, il attribue les succès de Paul à Philippes et à Bersea à ce fait que les petites communautés de ces villes étaient d'origine phrygienne. Si les Juifs de Corinthe se montrèrent opposés à Paul, c'est qu'ils étaient, eux, en dehors de la sphère d'influence de la Phrygie, et qu'ils avaient des relations directes et étroites avec la Palestine et la Syrie. Thessalonique (si voisine des petites villes macédoniennes) ayant été hostile, M. Ramsay conjecture que la situation y était la même qu'à Corinthe.

M. Ramsay, on le voit, met à haut prix l'autorité du Talmud [2]. Avant d'entrer dans le fond du débat, il est bon de faire observer que cette autorité, en ce qui concerne un pays aussi éloigné des centres talmudiques, est nulle. Pour les docteurs de Tibériade et de la Babylonie, la grande péninsule anatolienne est déjà une *terra ignota*. On peut contester l'interprétation de presque toutes les notices [3] où M. Neubauer a trouvé la mention de ces différentes

[1] W.-M. Ramsay, *Saint Paul, the Traveller and the Roman citizen*, traduit sur la 3e éd. par Groschke, *Paulus in der Apostelgeschichte*, p. 118 et suiv.

[2] *His weighty authority* (Ramsay, *Cities and Bishoprics*, t. I, 2, p. 674, n. 4).

[3] A l'exception de celles qui concernent les régions cilicienne et cappadocienne, immédiatement attenantes à la Syrie.

provinces : La *Galia* (גליא) n'est certainement pas la Galatie[1], c'est un pays de langue sémitique[2]. Les *Loudim*[3] (לודים) n'ont, comme Jastrow l'a montré dans cette *Revue*[4], rien de commun avec la Lydie. Les notions sur l'*Asia* (אסיא)[5] sont si confuses que le nom désigne tantôt un pays, tantôt une ville que M. Neubauer se donne la peine bien inutile de chercher à identifier. Nous allons voir ce qu'il faut penser de *Perougitha* (פרוגייתא) qu'il a rendu par « Phrygie ».

Nous avons donné plus haut sa traduction du passage unique qui donne ce nom. Reproduisons le texte avec une version littérale : א׳ ר׳ חלבו המרא דפרוגייתא ומיא דיומסת קיפחו עשרת השבטים מישראל « Rabbi Helbo dit : le vin de *Perougitha* et l'eau de *Demousit*[6] (le *bain;* transcription du grec δημόσια) ont séparé les dix tribus d'Israël. »

Perougitha serait une transcription insolite de *Phrygia* : en effet, *Asia* est rendu par אסיא, *Kilikia* par קליקי, *Kappadokia* par קפוטקיא, et nulle part le nom n'est défiguré par l'adjonction du suffixe féminin. D'un autre côté, si *Demousit* devait s'entendre des bains de Perougitha, le mot devrait nécessairement recevoir le pronom possessif ; il est donc clair que *Demousit* est une localité particulière en connexité avec la première. Enfin, les colons militaires qu'Antiochus le Grand a pu envoyer de Babylonie en Phrygie ne peuvent, en aucune façon, représenter les « dix tribus », même si l'on donne à ce terme l'acception la plus restreinte : ce n'est pas un docteur du Talmud comme Rabbi Helbo, tout entier dominé par la tradition biblique, qui a pu oublier que le second *Livre des Rois* assigne comme lieu d'exil aux déportés de Samarie les rives des affluents septentrionaux de l'Euphrate, la Mésopotamie et la Médie, et que les Juifs babyloniens d'Antiochus ne pouvaient être que des Judéens, de vrais fils d' « Israël ».

Pour ces seules raisons, nous devrions repousser l'identification de Perougitha avec la Phrygie. Mais cette conclusion s'impose plus fortement encore, si nous replaçons le texte litigieux dans l'ensemble auquel il appartient.

Il fait, en effet, partie du commentaire d'une règle de la *Mis-*

[1] Neubauer, *loc. cit.*, p. 317.

[2] *Menstrua* s'y disait *Galmouda* (Talmud de Babylone, *Rosch Haschana*, 26 *a*). M. Halévy croit (*Revue sémitique*, 1894, p. 186) que *Galia* est l'équivalent araméen du nom de la ville syrienne d'Epiphanie, « la brillante, l'illustre ».

[3] Neubauer, *loc. cit.*, p. 316.

[4] Jastrow, *Les Ludim*, dans *Revue Et. juives*, t. XVII, p. 308.

[5] Neubauer, *loc. cit.*, pp. 309-11.

[6] A corriger en דדימוסיה ou plutôt דדימוסיות. Voir les exemples du mot cités par Fürst, *Glossarium graeco-hebraeum*, *s. v.*

chna relative à l'usage des eaux de Tibériade : les thermes situés dans le voisinage de la ville, fréquentés dans l'antiquité, comme ils le sont encore aujourd'hui, par de nombreux malades, portent précisément dans le Talmud le nom de *Demousion*, équivalent de l'ancien nom *Hammata*, qui signifie « bain chaud ». A la phrase citée, la Guemara ajoute : R. Eliézer ben Arakh s'y rendit (à Demousit), se laissa séduire par eux (par le vin et les bains, explique Raschi) et y perdit sa science talmudique [1]. Ce récit se retrouve, avec de faibles variantes, dans le Midrasch *Koheleth* [2] et dans les *Aboth de Rabbi Nathan* [3], qui rapportent qu'après la mort de R. Yohanan ben Zakkaï, son disciple Eliézer, au lieu d'aller avec les autres docteurs à Yabné, alla s'établir à Demousit, « lieu bon et dont les eaux sont bonnes » et qu'il y oublia ce qu'il avait appris près de son maître. Le lieu de la retraite de Rabbi Eliézer doit si évidemment être cherché en Palestine, que les *Aboth* substituent à *Demousit* le mot *Emmaüs* [4].

En rapprochant l'erreur d'Eliézer, coupable de s'être séparé des autres docteurs et de s'être laissé séduire par les délices de Perougitha et de Demousit, de la faute analogue des dix tribus, la Guemara circonscrit nettement la région où nous devons chercher les deux localités : il ne peut s'agir que de la Palestine du nord, du territoire des dix tribus qui se détachèrent du royaume de Juda et de la ville sainte, comme Eliézer s'écarta de l'étude de la Loi. *Demousit* représente les thermes de Tibériade, qui participaient de la défaveur qui frappait la ville voisine, fondation impure d'Hérode : la tradition en fit le théâtre de suspectes histoires de magie [5]. Perougitha ne peut être qu'une localité galiléenne voisine de la précédente [6].

[1] Son ignorance devint telle qu'ayant à réciter un verset biblique, il lut, estropiant les mots de manière à produire un contre-sens grotesque. ההרש היה לכם au lieu de ההדש הזה לכם. Voir l'explication du passage. Halevy, *loc. cit.*, p. 41.

[2] Midrasch *Koheleth*, XII, 7.

[3] *Aboth de Rabbi Nathan*, ch. XIV.

[4] C'est à tort que Graetz, *Geschichte der Juden*, t. IV, p. 28, et Neubauer, *loc. cit.*, p. 100, note, prennent Emmaüs pour le mot primitif, et *Demousit* pour une faute de copiste.

[5] Talmud Jér., *Sanhédrin*, 25 *d*.

[6] L'identification de cette localité est étrangère à notre sujet. Nous devons cependant signaler l'hypothèse ingénieuse de M. Halévy (*loc. cit.*, p. 43). Remarquant que *Perougitha* rappelle de très près le mot פרגיות, « oiseau », il suppose que le nom désigne, par une sorte de jeu étymologique, la ville de Çippori dont le Talmud fait, en effet, dériver le nom de צפור, oiseau, parce qu'elle se trouvait sur le sommet de la montagne tel qu'un nid d'oiseau sur la cime de l'arbre (Talm. de Babyl., *Megilla*, 6 *a* ; cf. Neubauer, *loc. cit.*, p. 192). Cette conjecture se rattache à une théorie, soutenue à diverses reprises par l'éminent savant, sur l'équivalence de certains noms géographiques synonymes, théorie à laquelle il a cherché d'autres applications dans son mémoire sur *l'enterrement de Jacob d'après la Genèse* (*Semitic Studies*

Nous pensons qu'il est superflu d'insister : car, eût-il le sens qu'on lui a attribué par suite d'une erreur manifeste, il est impossible d'opposer au témoignage formel et presque contemporain des *Actes* un texte tardif, né dans un coin de cette Babylonie juive si lointaine et d'horizon si resserré.

Pour en revenir aux Juifs d'Asie Mineure, rien n'indique que la prédication de saint Paul, ou même, plus généralement, la première propagande chrétienne, aient notablement influé sur les destinées de leurs communautés : si le judaïsme anatolien s'est dissous, c'est sous l'action du paganisme ambiant, hellénique et indigène, et dont les textes épigraphiques nous permettent de suivre les progrès. Sur une vingtaine d'inscriptions incontestablement juives, c'est à peine si cinq ou six renferment des noms hébraïques [1] ; les formules des pierres tombales sont celles de l'épigraphie courante : mesures prises pour assurer l'intégrité du tombeau, stipulation d'amendes en cas de transgression, assignation d'une partie de l'emplacement à la sépulture des esclaves [2]. L'inscription de Tlos [3] montre à quel point les mœurs municipales de l'Asie avaient pénétré, dès le déclin du premier siècle, l'administration intérieure des petites colonies juives : c'est l'*honora-*

in memory of Kohut, p. 240 et *Revue sémitique*, t. V, p. 111) ; il propose l'identification du Goren-Haatad de la Genèse (L, 9) avec le Samir du livre de Josué (xv, 48) : גֹּרֶן הָאָטָד signifie l'aire aux épines, סָמִיר, épines ; et admet l'équivalence de כִּלָּמָה (Isaïe, x, 30) avec כְּפִירָה, de עֲדָמָה (Isaïe, x, 31) avec קְפִירָה, ces deux groupes de doublets ayant respectivement le sens de « honte » et de « poussière ». A l'appui de cette théorie, au premier abord aventureuse, sur l'équivalence de noms propres synonymes, on pourrait citer certains faits auxquels M. Halévy n'a pas songé : ainsi un texte égyptien (cité par Max Müller, *Asien und Europa*, p. 174) appelle *Beth-Sepher* (la maison du Livre), une ville qui semble identique au *Qiryath-Sepher* biblique (la cité du Livre). Une oasis arabe, caractérisée, suivant un procédé habituel à l'onomastique sémitique, est appelée alternativement Dhat-el-Hadh et Dhat-el-Talh, du nom de deux végétaux synonymes (*Lisân-el 'Arab*, XIX, p. 149 ; Tarafa, II, 13). Malgré ces analogies, les équivalences proposées par M. Halévy pour l'antiquité biblique semblent sujettes à confirmation. Il en est autrement pour l'époque talmudique où des jeux comme celui que suppose l'équation Çippori-Peraugitha sont fréquents : qu'on se rappelle, par exemple, le nom du Pharaon Nekao (interprété par la racine hébraïque נכה) remplacé, dans le *Targoum*, par celui de Hegira. Cf. aussi Hildesheimer, *Beiträge zur Geographie Palästinas*, p. 42, et *supra*, p. 185, note 2.

[1] Moussios (Moïse), fils de Jaïr, à Ephèse (*Ancient gr. inscr. in the Brit. Mus.*, III, n° 676) ; Ioudas, fils de José, à Tarse, et Jacob le Cappadocien (*Sitzungsber. Berlin*, 1885, p. 686, n° 87, et *Palest. Explor. Fund*, 1893, p. 290 : ces épitaphes trouvées à Jaffa sont sans doute celles de Juifs pieux, récemment émigrés, et revenus dans la Terre sainte pour y mourir) ; Jacob et Esther, à Germa (*Revue Et. juives*, X, 77) ; Sanbatios en Bithynie (*Revue*, XXVI, p. 167) et Eusambatios à Korykos de Lycie (*Revue*, X, p. 76).

[2] Voir les textes cités par Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, 3e éd., t. III, p. 11 et suiv.

[3] Hula, dans *Eranos Vindobonensis*, p. 99.

rium decurionatus que nous retrouvons dans la libéralité faite à ses coreligionnaires par Ptolémée, fils de Lucius, reconnaissant de l'honneur qu'ils ont fait à sa famille en nommant son fils leur « archonte » ; l'inscription bien connue de Tation de Phocée[1] nous indique des habitudes d'esprit et des mœurs analogues. Une assimilation aussi complète sur le terrain de la langue, de l'organisation intérieure des communautés, des formes extérieures de la vie devait nécessairement avoir sa répercussion sur le domaine religieux. Je considère comme Juifs, avec Schürer[2] contre Ramsay[3], ce Publius Aelius Glykon d'Hiérapolis qui légua à deux corporations de la ville une somme dont les revenus devaient servir à orner sa tombe, à la fête des azymes et à la Pentecôte ; et, avec Ramsay[4] contre Schürer[5], Julia Severa, prêtresse du culte impérial et son groupe de bienfaiteurs de la synagogue d'Akmonia. L'idée d'entrer dans un cimetière, un jour de fête solennelle, pour y orner une tombe aurait certainement paru aussi sacrilège à un talmudiste orthodoxe que la pensée d'exercer le sacerdoce impérial. A Lystra, le mariage d'une juive avec un païen[6] indiquerait, pour une époque voisine du début de l'ère chrétienne, une décomposition religieuse déjà avancée.

L'aventure de Rabbi Méir, trouvant les Juifs d'*Asia* assez détachés de la tradition pour ne pas posséder le livre d'Esther, n'a donc rien en elle-même d'invraisemblable. Le christianisme naissant a certainement pu recruter un certain nombre d'adhérents dans ce petit monde largement ouvert aux influences extérieures ; mais la propagande des premiers chrétiens n'a certainement pas dépassé les limites restreintes que lui assignent les *Actes des Apôtres*.

VII. Apion était-il Alexandrin ?

Suivant Josèphe, Apion était un Égyptien, né dans l'oasis d'Égypte[7], et qui n'acquit le droit de cité alexandrin que par naturalisation[8]. Ces affirmations n'ont été suspectées par personne,

[1] *Revue*, t. XII, p. 236.
[2] Schürer, *loc. cit.*, p. 14.
[3] Ramsay, *Cities and Bishoprics*, I, 2. p. 545, *ad* 411 et 412.
[4] Ramsay, *loc. cit.*, pp. 637, 647, 673 et suiv.
[5] Schürer, *loc. cit.*, p. 16.
[6] *Actes des Apôtres*, xvi, 1.
[7] Josèphe, *Contre Apion*, II, 3 (29).
[8] Josèphe, *loc. cit.*, II, 3 (32) ; 4 (41).

jusqu'au jour où Willrich a essayé de prouver que le fameux rhéteur était Grec, et Alexandrin de naissance [1]. Nous verrons que, si inégale que soit la valeur de ses arguments, il faudra adopter une bonne partie de ses conclusions. Un examen nouveau de ce petit problème peut se justifier, non par son importance propre, qui est minime, mais parce qu'il intéresse aussi bien quelques côtés de l'histoire intérieure d'Alexandrie que la question de la véracité de Josèphe : disons tout de suite que celui-ci, que l'on en reste aux conclusions de Willrich ou qu'on adopte celle que je proposerai, sortira assez diminué du débat. Menée avec la fougue habituelle à l'auteur, la discussion de Willrich a une allure agressive qui rappelle quelque peu les procédés de Josèphe vis-à-vis de son adversaire. Il n'y a pas lieu d'être surpris de ce que les résultats en aient été écartés par la critique sagace, mais conservatrice, de Schürer [2] ; mais, malgré l'autorité du livre magistral qui, suivant un mot heureux de Willrich [3], est souvent « geradezu als Quelle behandelt », il sera impossible de revenir à l'opinion ancienne.

Examinons les arguments élevés par Willrich contre le récit de Josèphe.

Les mots ἐν Ὀάσει, dit-il, ne désignent aucune localité particulière ; c'est là un simple équivalent des « contrées les plus reculées de l'Égypte », où l'historien place un peu plus loin [4] la patrie d'Apion, que Josèphe a voulu faire naître au sein de la plus profonde barbarie, « wie wir von Jemand sagen, er sei aus der Hundetürkei oder Schöppenstedt oder Schilda ». — Il est évident que l' « Oasis d'Égypte » ne correspond à aucune réalité géographique particulière, et c'est bien à tort qu'on a voulu l'identifier à la Grande Oasis. Mais cela prouve simplement que Josèphe était piètre géographe.

Si Apion avait réellement pris, sans y avoir droit, la qualification de citoyen alexandrin, ses ennemis, et particulièrement Philon, n'auraient pas manqué de signaler son usurpation et de dévoiler son mensonge. — Mais nulle part ni Josèphe ni Philon ne mettent en doute la légitimité du titre de citoyen dont se pare Apion. Josèphe dit simplement que ce titre lui avait été concédé par les Alexandrins, qu'il remercia en menant campagne contre leurs voisins juifs [5]. Apion est, pour lui, un naturalisé, non un intrus; un πολίτης δημοποίητος, comme on eût

[1] Willrich, *War Apion Aegypter?* appendice à *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung* (1895), pp. 172-176.

[2] Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e éd., t, III, p. 40.

[3] Willrich, *loc. cit.*, p. v.

[4] Josèphe, *loc. cit.*, II, 4 (41) : γεννηθεὶς γάρ, ὡς προεῖπον, ἐν τῷ βαθυτάτῳ τῆς Αἰγύπτου.

[5] Josèphe, *loc. cit.*, II, 3 (32).

dit dans une ville grecque de type normal[1], non un παρέγγραφος.

L'envoi d'Apion à Rome, comme ambassadeur, auprès de Caïus, aurait constitué une grossière inconvenance, si le rhéteur avait appartenu par sa naissance à la race méprisée des indigènes. — Au moment où il fut mis à la tête de la délégation alexandrine, c'était un orateur célèbre, une des illustrations de la rhétorique grecque ; il avait professé avec éclat à Rome même ; c'était un porte-parole fort présentable.

Aulu-Gelle[2] qualifie Apion de *græcus homo* ; Athénée[3], d''Αλεξανδρεύς.—Ces termes s'expliqueraient simplement par le fait seul qu'Alexandrie fut la résidence habituelle d'Apion, qu'il y vint de toute façon fort jeune, qu'il y fut le chef de l'école de rhétorique dont il fut au dehors le représentant le plus brillant ; à plus forte raison se justifient-ils si Apion avait acquis le droit de cité et avait représenté la ville auprès de l'Empereur. Aulu-Gelle ni Athénée n'ont vraisemblablement songé à caractériser Apion par le lieu de sa naissance. A le croire, on commettrait une erreur égale à celle qui consisterait à presser le sens de l'épithète d'Αἰγυπτίος dont Suidas fait suivre le nom du personnage.

Pour épuiser la liste des raisonnements discutables, signalons enfin l'analogie que Willrich a cru entrevoir entre le procédé et les mobiles de Josèphe et ceux de Philon : l'appellation d'Égyptien serait, sous la plume des écrivains juifs, une injure banale à l'adresse de leurs adversaires grecs. Je résume ici une page d'un ouvrage récent, où Willrich est revenu sur la question. Philon, parlant de la jalousie qui se fit jour chez les chefs de l'antisémitisme alexandrin à la nouvelle de l'arrivée du roi juif Agrippa, l'attribue à un trait de race : l'envie, dit-il, est un vice égyptien[4].

[1] A Alexandrie, le peuple, qui n'avait aucun droit de réunion ou de vote, ne pouvait conférer le droit de cité; la collation de la πολιτεία devait appartenir à l'un des quatre grands fonctionnaires nommés par l'Empereur, sans aucun doute l'hypomnématographe; Pline, désirant faire accorder à un protégé la naturalisation alexandrine, s'adresse à l'Empereur, et Trajan ordonne à son préfet d'Égypte de faire donner suite à la demande : le préfet, en effet, ordonne à son subordonné l'hypomnématographe de procéder à l'inscription demandée (Pline, *Lettres à Trajan*, v-vii, éd. Keil). On pourrait tirer un nouveau grief contre Josèphe de la façon dont il présente ici les choses. Les Alexandrins, suivant lui, ont donné à Apion en salaire de ses libelles le droit de cité; or ils n'en disposaient pas. Mais l'hypomnématographe, tout comme ses collègues les gymnasiarques, qui se mirent à différentes reprises à la tête de l'antisémitisme alexandrin, a pu partager les passions de la bourgeoisie grecque ou céder à son influence. D'ailleurs, la raison alléguée par Josèphe à la concession du droit de cité à Apion pourrait être inexacte sans que le fait lui-même fût controuvé.

[2] Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VI, 8.

[3] Athénée, I, 16.

[4] Philon, *In Flacc.*, Éd. Mangey, II, 521.

Ailleurs, il reproche aux Alexandrins de diviniser les ibis et les serpents venimeux [1]. Faisant allusion à l'entourage impérial, il traite les familiers de Caligula de bande de scélérats, dont l'âme est pénétrée du venin des serpents et des crocodiles de leurs pays [2]. Et Willrich ajoute : « Nous sommes donc en face d'un dilemme : Ou bien les Alexandrins ont choisi de préférence, pour leur confier les plus hautes fonctions dont ils disposaient, les Égyptiens de naissance ; l'orgueilleux Caligula avait, lui aussi, pour cette race méprisée, une affection assez particulière pour qu'il y choisît son entourage ; enfin, en ce qui concerne Lampon (le gymnasiarque), l'administration romaine s'écarte de son principe, mentionné par Josèphe lui-même, d'exclure des fonctions publiques tout Égyptien. Ou bien Philon, comme l'a fait de son côté Josèphe pour Apion, n'a qualifié les antisémites d'Égyptiens que dans le but de les outrager [3]. » Il est à peine besoin de faire remarquer à quel point le rapprochement est illégitime. Philon, entraîné par des haines à la fois religieuses [4] et politiques, assimile en bloc la plèbe grecque d'Alexandrie et ses chefs à la population méprisée de l'Égypte ; pour les déconsidérer, il leur attribue les vices et les basses superstitions des indigènes ; il ne conteste naturellement en aucune manière leur statut politique. Il exprime, avec plus d'animosité, une idée que Tite-Live avait exprimée aussi fortement [5] : « Macedones qui Alexandriam in Ægypto habent... in Ægyptios degenerarunt ». Josèphe, au contraire, sépare ce que Philon avait voulu confondre, et met à si haut prix le titre de citoyen alexandrin natif qu'il veut rejeter Apion dans la classe inférieure des habitants des nomes.

Je passe à l'argument que Willrich semble considérer comme décisif, le seul que Schürer ait cru devoir réfuter [6]. Il croit trouver dans Josèphe même l'aveu de la pureté de l'origine alexandrine à Apion. Je cite, d'après l'édition de Naber, le passage visé : l'historien reproche à Apion de n'avoir pas tenu compte des marques de bienveillance données aux Juifs par tous les Ptolémées (Ἀπίωνα δὲ σχεδὸν ἐφεξῆς πάντες ἔλαθον οἱ τῶν προγόνων αὐτοῦ [Μακεδόνων] βασιλεῖς οἰκειότατα πρὸς ἡμᾶς διατεθέντες) [7]. Willrich entend qu'il s'agit des

[1] Philon, *Legatio*, II, 570.
[2] Philon, *Legatio*, *ib.*
[3] Willrich, *Judaica*, pp. 128-9.
[4] Il faut remarquer l'opposition entre le mépris dont il couvre les cultes thériomorphes de l'Égypte et leurs sectateurs, et le ton respectueux avec lequel il parle, plus haut, des nobles figures de l'Olympe grec.
[5] Tite-Live, XXXVIII, 17.
[6] Schürer, *loc. cit.*, p. 407, n° 67.
[7] Josèphe, *Contre Apion*, II, 5 (48).

rois des *ancêtres macédoniens* du rhéteur, et conclut : « Joseph hat hier wieder einmal geschlafen und rein aus Versehen die Wahrheit gesagt ».

Il est bien difficile d'admettre qu'à quelques lignes de distance Josèphe se soit contredit aussi formellement, étant donnée surtout l'importance qu'il attache à l'origine égyptienne de l'antisémite alexandrin : pour le croire, il faudrait que le sens du membre de phrase où Josèphe « aurait dit, par mégarde, la vérité » fût établi avec certitude. Il n'en est rien. Paret (approuvé avec une légère hésitation par Schürer) voit dans les τῶν προγόνων αὐτοῦ Μακεδόνων βασιλεῖς les « *rois macédoniens* des ancêtres d'Apion », en rattachant Μακεδόνων à βασιλεῖς et non à προγόνων. Willrich riposte[1] : « Voilà une traduction qui assurément s'accorde à merveille avec l'opinion de Schürer, mais impliquerait que Josèphe était hors d'état d'exprimer en grec une idée très simple : c'est ce que nous ne pouvons croire de l'imitateur de Thucydide[2] » ; mais il ne s'aperçoit pas que la phrase de Josèphe reste presque aussi boiteuse et aussi gauche dans sa traduction qu'elle l'est dans celle de Paret. Que vient faire ici la nationalité des aïeux d'Apion ? Je ne puis voir (avec Naber) dans Μακεδόνων qu'une glose introduite par un lecteur qui, jugeant la périphrase obscure, a voulu que personne ne pût méconnaître les Ptolémées[3].

Si Willrich n'avait mis en avant que les arguments que j'ai eu à combattre jusqu'à présent, rien sans doute ne devrait rester de sa thèse. Mais il faut tenir le plus grand compte d'observations justes ou fines, qui n'ont pas cependant toute la portée que leur attribue l'ingénieux critique.

Voici les considérations qui me semblent infirmer l'opinion communément admise de l'origine égyptienne d'Apion.

Josèphe, qui est notre source unique, est ici un témoin suspect : il a en effet un intérêt direct à refuser à Apion la qualité de Grec et d'Alexandrin. Willrich a montré quel lien unit au moins un des griefs de Josèphe aux accusations dirigées par Apion contre les

[1] Willrich, *Judaica*, p. 129, note 1.

[2] Willrich fait trop d'honneur à Josèphe écrivain, dont M. Th. Reinach a justement caractérisé le style pénible. Il « apprit le grec tard et imparfaitement ; sa phrase longue et lourde, chargée d'incises, de redites, d'ornements vulgaires, souvent peu claire et mal construite, n'est pas toujours aisée à comprendre... » (Trad., de Josèphe, t. I, p. VII).

[3] Si l'on ne ne voulait pas admettre cette correction, qui me semble nécessaire, il ne resterait guère qu'à supposer que Josèphe s'est embrouillé dans une périphrase : ce ne serait pas le seul tour que cette figure de rhétorique aurait joué aux ennemis du mot propre. Encore faudrait-il lui tenir compte de ce que le grec lui offrait malaisément l'équivalent d'expressions modernes, telles que « dynastie des Ptolémées » ou « rois Lagides. »

Juifs. Apion avait expliqué l'origine du sabbat par le mal d'aine (sabbatôsis) dont auraient souffert les compagnons de Moïse, et il avait raillé la circoncision : Josèphe nous le montre mourant d'un mal honteux, et obligé de se soumettre à la circoncision qui ne devait pas le sauver [1]. Le récit de la mort du rhéteur, qui est vraisemblablement une fable de circonstance, doit mettre en garde contre les renseignements fournis sur son origine.

Apion avait été le publiciste et le porte-parole de cette bourgeoisie grecque qui, sous les règnes de Caligula et de Claude, s'efforça d'enlever aux Juifs d'Alexandrie la situation privilégiée qu'ils occupaient à côté des Grecs. Il prend ombrage, nous dit Josèphe, de ce que, alors qu'ils sont Juifs, ils aient pris le nom d'Alexandrins. En le faisant naître parmi les indigènes de l'Oasis, en le traitant d'Archi-Égyptien, naturalisé sur le tard, Josèphe retourne l'accusation contre l'adversaire. S'il conteste que la concession du droit de cité donne droit à la qualité d'Alexandrin, comment, ne possédant que la κατὰ δόσιν πολιτεία, peut-il se qualifier encore d''Αλεξανδρεύς ?

Nous n'avons donc pas devant nous un renseignement indifférent, mais une allégation articulée à l'appui d'un argument *ad hominem*. Le soupçon éveillé par le caractère tendancieux de l'information se fortifie si l'on considère d'une part qu'Apion et son père Pleistonikès portent des noms ou purement helléniques ou de forme hellénique [2], alors que l'onomastique indigène garde sous l'Empire, à de rares exceptions près, une physionomie nationale ; de l'autre, que, si Apion avait été de souche égyptienne, sa brillante carrière de

[1] Willrich semble moins heureux dans ses autres rapprochements. Apion, dit-il, avait reproché aux Juifs de n'avoir fait faire aucun progrès aux sciences et aux arts ; Josèphe essaie de le faire passer pour un ignorant. Il avait fait de Moïse le chef d'un ramassis de vagabonds, Josèphe le traite d'ὀχλαγωγός. Il avait reproché aux Juifs d'être des Égyptiens schismatiques ; Josèphe en fait un renégat. — Il est certain qu'en traitant Apion d'Égyptien, Josèphe veut rendre injure pour injure à l'adversaire qui οὕς μισεῖ καὶ βούλεται λοιδορεῖν, τούτους Αἰγυπτίους καλεῖ (*loc. cit.*, II, 3 (29). Mais l'accusation d'ἀπαιδευσία vise l'ignorance de textes ou de faits déterminés, et il n'y a aucune corrélation à établir entre l'*ochlagogie* de Moïse et celle d'Apion. Th. Reinach a justement rendu l'épithète d'ὀχλαγώγος appliquée à ce dernier par « ameuteur de badauds » (*Textes d'auteurs grecs*, p. 124).

[2] Ἀπίων est sans doute formé avec le nom du dieu indigène Apis, mais n'est pas de type égyptien : on le trouve porté par des grecs authentiques : Ἀπίων Ἰσιθέου, Ἀπίων Ἀλεξάνδρου, Ἀπίων Διονυσίου, Ἀχάμας Ἀπίωνος. (*Bulletin Corr. Hell.*, XX, 184, l. 63 ; l. 59, 66, 70). Quand les Égyptiens veulent donner à leurs noms une forme hellénique, ils substituent en général à leurs dieux nationaux les dieux grecs correspondants : on a ainsi les doubles noms *Asklêpias* et *Senimouthis*, *Dionysios* et *Petosorapis*, *Paniskos* et *Peteminis*, etc. Le nom donné par Pleistonikès à son fils n'implique pas nécessairement une dévotion particulière au dieu Apis. Josèphe a pu en juger autrement, et c'est peut-être une interprétation erronée de la valeur du mot qui l'a conduit à refuser au rhéteur la qualité d'Hellène.

sophiste et de grammairien constituerait, dans l'histoire de l'Égypte ptolémaïque et romaine, une exception unique. Dans le monde ancien, aucune population ne se montra aussi impénétrable, aussi obstinément réfractaire à toute influence étrangère [1], aussi exclusivement enfermée dans ses traditions et ses habitudes que la race morose, superstitieuse et bornée des riverains du Nil. Si Apion, avec sa basse rhétorique, sa recherche niaise, son amour du clinquant, son mauvais goût, ne représente qu'une forme inférieure de la sophistique d'une Grèce en décadence, il n'en est pas moins aussi éloigné d'un Égyptien « qu'un créole a pu l'être d'un mulâtre [2]. » C'est un Levantin, non un Oriental.

Mais — et c'est ici que nous nous séparons de Willrich — de ce qu'Apion ait été d'origine hellénique, il ne suit pas avec nécessité qu'il ait été de naissance Alexandrin et à plus forte raison citoyen alexandrin. Il y avait, en Égypte, non seulement d'autres villes helléniques qu'Alexandrie, mais une diaspore hellénique considérable, composée notamment de ces ἐπικεκριμένοι assimilés aux Alexandrins par leur privilège essentiel, l'exemption de la λαογραφία [3]; à Alexandrie même il y avait certainement une population de même race et de même langue que les citoyens, mais non admise au droit de cité. Apion a pu appartenir à l'une de ces catégories.

Il se donnait — et Josèphe le lui reproche comme une imposture — la qualification d'Alexandrin. Il pouvait l'employer légitimement du moment qu'il avait acquis la πολιτεία. Mais Josèphe entend que le rhéteur essayait de profiter d'une équivoque, en se donnant pour Alexandrin d'origine.

Doit-on admettre que Josèphe ait menti impudemment en accusant Apion de ce mensonge? Si grand que l'on suppose le cynisme du peu scrupuleux polémiste, il est permis d'en douter. Il revient à plusieurs reprises sur cette idée que le droit de cité d'Apion résulte d'une naturalisation formelle. Ce n'est pas ici, comme dans l'histoire de la mort du rhéteur, un racontar invérifiable, un travestissement d'un fait tombé dans l'oubli et qui n'a jamais pu être connu que d'un petit nombre de gens. Josèphe invoque implicitement le témoignage de ces actes publics, si soigneusement tenus et conservés dans la paperassière Égypte, et dont le témoignage pouvait être accablant pour sa thèse. N'est-ce point d'ailleurs le

[1] L'hellénisation superficielle des métropoles, des centres urbains des nomes ne doit naturellement pas faire illusion.

[2] Willrich, *Juden und Griechen*, p. 174.

[3] Cf. la seconde partie de l'excellent livre de Paul M. Meyer, *Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Aegypten*.

caractère de la polémique passionnée de s'emparer de faits véritables pour les dénaturer ?

Je pense qu'Apion est réellement né en dehors de la grande ville, dans quelque coin de la diaspore hellénique. Un indice, à la vérité léger, me semble venir à l'appui de cette opinion. Suidas rapporte qu'Apion, Égyptien, fut l'élève des rhéteurs Euphranor et Apollonios, fils d'Archibios[1] et le *threptos* du grammairien Didyme. Le mot θρεπτός a différentes acceptions[2], mais il ne signifie certainement pas, comme l'a voulu Gutschmid[3], qu'Apion ait été acheté par Didyme, ni qu'il ait été son fils adoptif, car l'adoption entraîne des effets dont il n'y a chez Apion aucune trace. Une seule explication reste possible : Apion a été élevé dans la maison du rhéteur. A moins d'admettre des circonstances particulières que nous ignorons, il est invraisemblable que le jeune homme ait quitté la maison paternelle pour aller vivre sous le toit de Didyme. Le plus plausible est d'admettre que, venu à Alexandrie pour y faire ses études, le disciple est allé habiter la maison du professeur. — Il est évident que ces raisons n'ont pas une force décisive, et que les inexactitudes, volontaires ou non, dont Josèphe s'est rendu coupable, peuvent sembler autoriser la suspicion la plus radicale.

Ce qui a été dit plus haut du sens de *threptos* permet d'écarter l'hypothèse que Gutschmid, avec son ingéniosité coutumière, a échafaudée sur ce mot. Estimant établie l'origine égyptienne d'Apion, et attribuant au terme l'acception d' « esclave domestique », il imagine qu'Apion enfant a été capturé à la suite de la révolte qui éclata dans la Thébaïde au début du principat d'Auguste et vendu à Didyme, qui, dans la suite, l'aurait affranchi. Il est inutile de s'arrêter à ce petit roman.

ISIDORE LÉVY.

[1] Cette indication doit reposer sur une erreur ou une confusion, car Apollonios, fils d'Archibios, semble postérieur à Apion. Cf. Pauly-Wissowa, *Realencyklop.*, t. II, p. 80.

[2] Voir sur les différentes acceptions du mot, Ramsay, *Cities and Bishopries*, p. 545 et suiv.

[3] Gutschmid, *Kleine Schriften*, t. IV, p. 357.

L'EMPLOI DU NIFAL EN HÉBREU[1]

Le *nifal* est la forme verbale qui présente les significations les plus diverses. Tantôt il a conservé son acception primitive de réfléchi, et tantôt il est devenu un passif. Ensuite, il n'est pas seulement le réfléchi du *qal*, mais correspond aussi aux autres conjugaisons actives, *pièl* et *hifil*, et leur sert tantôt de réfléchi, tantôt de passif. Enfin, on le rencontre quelquefois avec une signification presque semblable à celle du qal, plus rarement à celle du pièl et du hifil. En outre, le nifal existe parfois dans des racines qui ne présentent aucune forme verbale active. Il nous a paru intéressant de répartir les exemples de nifal d'après les différents emplois que nous venons d'indiquer, et, par la même occasion, d'examiner quelques questions grammaticales qui se rattachent à celle du nifal, notamment le passif du qal.

I. Le nifal réfléchi du qal.

Bien qu'il ne soit pas toujours facile de distinguer le sens réfléchi du passif, on peut ranger dans la catégorie du réfléchi du qal les verbes suivants exprimant une action accomplie par le

[1] Le présent article était terminé quand nous avons pu prendre connaissance d'un travail analogue de M. Halfmann (*Beiträge zur Syntax der hebräischen Sprache*, Wittenberg, 1888-1892). Outre des divergences de détail assez nombreuses, notre classification n'est pas la même que celle de M. H., parce que nous avons rattaché autant que possible le nifal aux diverses formes actives, tandis que M. H. a considéré uniquement les significations du nifal pris en lui-même. Notre classement est peut-être plus empirique que celui de M. H., mais il prête aussi moins à l'arbitraire. D'autre part, M. H. s'est efforcé de ranger les passages où se rencontre chaque nifal d'après l'ancienneté qu'il accorde aux divers écrits bibliques. Nous avons trouvé préférable de ne pas faire intervenir dans notre étude les données de la critique moderne, encore hésitante en ce qui concerne la date des livres de la Bible. Toutefois on pourrait arriver à des résultats intéressants en examinant l'emploi du nifal comme réfléchi et comme passif dans les divers écrits bibliques.

sujet sur lui-même ou indépendante d'un agent extérieur ou encore une action réciproque :

אהב (II Sam., I, 23), s'aimer récipr.[1] ; — אסף, se joindre (Gen., XXV, 8, etc.) ; — אצל, se détacher (Ez., XLII, 6) ; — בנה, s'édifier, c'est-à-dire se former une famille[2] (Gen., XVI, 2 ; XXX, 3) ; — בקע se fendre, éclater (Ex., XIV, 21, etc.) ; — גאל, se racheter (Lév., XXV, 49) ; גלל, se rouler (Is., XXXIV, 4 ; Amos, V, 24) ; — גרש, s'agiter (Is., LVII, 20 ; Amos, VIII, 8) ; — דחף, se presser (Esther, VI, 12 ; II Chr., XXVI, 20) ; — דין, se disputer récipr. (II Sam., XIX, 10) ; — המם, se troubler (I Sam., XIV, 5, etc.) ; — הפך, se changer (Ex., VII, 15, etc.) ; — הרס, se démolir (Jér., XXXVI, 39 ; L, 15 ; Ez., XXX, 4, etc) ; — חבל, s'engager (Prov., XIII, 13) ; — חלץ, s'équiper (Nombr., XXXI, 3 ; XXXII, 17, 20) ; — חצה, se partager (II Rois, II, 8, 14 ; Ez., XXXVII, 22 ; Dan., XI, 4) ; — טמן, se cacher (Is., II, 10) ; — יסף, s'ajouter (Ex., I, 10 ; Prov., XI, 24) ; — יעד, se donner rendez-vous récipr. (Ex., XXV, 22, etc.) ; — יעץ, se conseiller, se consulter récipr. (I R., XII, 6, etc.) ; — כפף, se courber (Michée, VI, 6) ; — לחץ, se serrer (Nombres, XXII, 25) ; — מכר, se vendre (Ex., XXII, 2 ; Lév., XXV, 34, 39, 42, 47, 48, 50 ; Jér., XXIV, 14 ; Néh., V, 8) ; — מנע, se refuser (Nombr., XXII, 16, etc.) ; — מסר, se présenter (Nombr., XXXI, 8) ; — מרט, s'épiler (Lév., XIII, 40, 41) ; — משך, se prolonger (Is., XIII, 22 ; Ez., XII, 25, 28) ; — נטה, s'étendre (Nombr., XXIV, 6 ; Jér., VI, 4)[3] ; — נטש, se répandre (Juges, XV, 9 ; II Sam., V, 18, 22 ; Is., XVI, 8), se laisser aller (Is., XXXIII, 23 ; Amos, V, 2) ; — נער, se secouer (Juges, XVI, 20, etc.) ; — נקם, se venger (Juges, XV, 7, etc.)[4] ; — נשא, s'élever (Is., II, 2, etc.) ; — נתק, se détacher (Jos., IV, 8, etc.) ; — סמך, s'appuyer (Juges, XVI, 29, etc.) ; — ספח, s'attacher (Is., XIV, 1) ; — עצב, s'affliger (Gen., XLV, 5 ; I Sam., XX, 3, etc.) ; — עצר, s'arrêter (Nombr., XVII, 15 ; I Sam., XXI, 8, etc.) ; — פגש, se rencontrer récipr. (Ps., LXXXV, 11 ; Pr., XXII, 2 ; XXIX, 13) ; — פדה, se racheter (Lév., XIX, 20) ; — פקח, s'ouvrir (Gen., III, 5, 7 ; Is., XXXV, 8) ; — פרע, se livrer au désordre (Prov., XXIX, 18) ; — פרש, se répandre (Ez., XVII, 21) ; — פרש, se disperser (Ez., XXXIV, 12) ; — פתח, s'ouvrir (Gen., VII, 11 ; Is., V, 27, etc.) ;

[1] Ce sens paraît plus conforme au parallélisme que le passif. Il est possible que נעימים ait été ajouté par un copiste. Le rythme du verset est meilleur, quand on retranche ce mot.

[2] Le verbe n'est pas un dénominatif de בן, mais l'équivalent de l'expression עשה בית (Ex., I, 21).

[3] Dans Zach., I, 16, ינטה peut être un passif.

[4] ינקם, dans Ex., XXI, 20, paraît signifier : il sera vengé ; mais il est possible que ce soit une faute pour יִנָּקֵם, qu'on trouve au verset 21 ; v. ci-dessous p. 204, note 6.

— קבץ, se rassembler (Gen., XLV, 2; I Sam., VII, 6, etc.); — קרא, se convoquer récipr. (Is., XXXI, 4); — קרע, se déchirer (Ex., XXXVIII, 32, etc.); — שאל, se demander, c'est-à-dire demander son congé (I Sam., XX, 6, 28; Néh., XIII, 6); — שמר, se garder (Gen., XXIV, 6, etc.); — שנה, se répéter (Gen., XLI, 32); — שפך, s'épancher (I Rois, XIII, 3, 5; Ez., XVI, 36; Ps., XXII, 15; Lam., II, 11).

II. Le nifal réfléchi du pièl.

1° Verbes dont le qal existe :

בקע, éclore (Is., LIX, 5; cf. בְּקִעוּ, *ibid.*); — ברך, se bénir récipr. (Gen., XII, 3; XVIII, 18; XXVIII, 29); — ברר, se purifier (II Sam., XXII, 27; Ps., XVIII, 27; Is., LII, 11); — גלה, se manifester (Gen., XXXV, 7, etc.); — חלץ, se délivrer (Ps., LX, 7; CVIII, 7; Prov., XI, 9)[1]; — טמא, se souiller (Lév., XVIII, 24, etc.); — כבד[2], se glorifier, s'honorer (II Sam., VI, 20, 22; II Rois, XIV, 10; Is., XXVI, 15; Ez., XXVIII, 22; XXXIX, 13; Hag., I, 8); — כחד, se dérober (II Sam., XVIII, 13; Ps., LXVI, 9); — מלא[3], se remplir (Gen., VI, 11; Ex., I, 7; VII, 25; II Sam., XXIII, 7, etc.)[4]; — עוה, se pervertir (I Sam., XX, 30; Is., XXI, 3; Ps., XXXVIII, 7; Prov., XII, 8); — פתח, se débarrasser de ses chaînes (Is., LI, 14); — קדש[5], se sanctifier (Lév., XXII, 32; Nombr., XX, 13; Is., V, 16; Ez., XX, 41, etc.); — תכן[6] se régler (I Sam., II, 3; Ez., XVIII, 25, etc.).

2° Verbes dont le qal ne se rencontre pas :

בהל, s'épouvanter, se précipiter (Juges, XX, 41; Ez., VII, 27, etc.); — דבר, se parler les uns aux autres (Ez., XXXIII, 30; Mal., III, 16; Ps., CXIX, 23); — חלל, se profaner (Lév., XXI, 4, 9); יאש, se désister (I Sam., XXVII, 1; Is., LVII, 10, etc.); — כון[7], se préparer (Ex., XIX, 11; I Rois, II, 46; Ez., XVI, 7, etc.); — מלט, se sauver (Gen., XIX, 7, etc.); — נחם, se rétracter, se consoler (Gen., VI, 6, etc.); — עקש, se montrer fourbe (Prov., XXVIII, 18); — שחת[8], se corrompre (Gen., VI, 11, 12; Jér., XIII, 7; XVIII, 4; Ez., XX, 44).

[1] Le qal de ce verbe signifie plutôt tirer. Dans les passages cités le sens nous paraît être plutôt réfléchi que passif.

[2] Le nifal de כבד peut aussi être le réfléchi du hifil « s'appesantir ».

[3] Le qal transitif est bien plus rare que le pièl.

[4] וְיִמָּלֵא (Nombr., XIV, 21) est difficile à expliquer.

[5] Le nifal peut aussi être le réfléchi du hifil.

[6] Le qal ne se rencontre qu'au participe (Prov., XVI, 2; XXI, 2; XXIV, 12).

[7] Le nifal peut aussi être le réfléchi du hifil.

[8] Même remarque.

III. Le nifal réfléchi du hifil.

1° Verbes dont le qal existe :

באשׁ, se mettre en mauvaise odeur, se brouiller (I Sam., XIII, 4; II Sam., X, 6; XVI, 21); — זכך[1], se purifier (Is., I, 6); — זכר, se rappeler au souvenir de quelqu'un (Nombres, X, 9; Ez., XXI, 9); — זעק, se convoquer récipr. (Jos., VIII, 16; Juges, VI, 34, 35; XVIII, 22, 23; I Sam., XIV, 20); — ידע, se faire connaître (Ex., VI, 3; Is., XIX, 21; LVI, 16; Jér., XXXI, 18; Ez., XX, 5; XXI, 9; XXXV, 11; XXXVI, 32[2]; XXXVIII, 23; Ps., IX, 17; XLVIII, 4; LXXIV, 5 (?); LXXVI, 2; LXXXIV, 10; Ruth, III, 3)[3]; — מצא, se faire trouver (Is., LV, 6; LXV, 1; Jér., XIX, 14; I Chr., XXVIII, 9); — מרץ, se montrer violent (I Rois, II, 8; Michée, II, 10; Job, XVI, 25); — נדח, s'écarter (Deut., IV, 19, etc.); — סבב, se retourner, se transporter (Gen., XLII, 24; Nombr., XXXIV, 4, 5, etc.); — סגר, s'enfermer (Nombr., XII, 14, 15[4]; I Sam., XXIII, 7; Ez., III, 24); — עתר, se laisser supplier (Gen., XXV, 1, etc.); se multiplier (Prov., XXVII, 6); — צעק, se convoquer récipr. (Juges, VII, 23, 24; X, 17; XII, 1; I Sam., XIII, 4; II Rois, III, 21); — קלל, s'avilir (II Sam., VI, 22); — קרא et קרה, se laisser rencontrer (Ex., V, 3, etc.; *ib.*, III, 18, etc.); — ראה, se montrer, apparaître (Gen., I, etc.)[5]; — רגע, se reposer (Jér., XLVII, 6).

2° Verbes dont le qal ne se rencontre pas :

אדר, se montrer splendide (Ex., XV, 6, 11); — בדל, se séparer (Nombr., XVI, 21; Esd., VI, 21; IX, 1; Néh., IX, 2; X, 29; I Chr., XII, 8); — חבא. se cacher (Gen., III, 10, etc.); — יכח, se disputer récipr. (Is., I, 18; Job, XXIII, 7); — יצב, se placer Gen., XVIII, 2, etc.); — כנע, s'humilier (Lév., XXVI, 41; Juges, III, 30, etc.); מור, se changer (Jér., XLVIII, 11); — מסס, se fondre (Ex., XVI, 21, etc.); — נזר, s'abstenir (Lév., XXII, 2; Ez., XIV, 7; Zach., VII, 3), se vouer (Os., IX, 10); — נצל[6], se sauver (Gen., XXXII, 11, etc.); — נשׁק, s'allumer (Ps., LXXVIII, 21); — סתר[7], se cacher (Gen., IV, 14, etc.); — עלם, se dérober (Lév., IV, 13, etc.); — פלא, être mer-

[1] הִזַּכּוּ est plutôt le nifal de זכך que le hitpael de זכה.

[2] Il faut lire sans doute אורדע.

[3] Dans d'autres passages on peut hésiter entre le sens réfléchi et le sens passif.

[4] Nous aimons mieux voir dans ces passages le réfléchi que le passif.

[5] Il est souvent difficile de distinguer entre « se montrer » et « être vu ».

[6] Le hifil est beaucoup plus usité dans ce verbe que le piël.

[7] Même remarque.

veilleux (Gen., XVIII, 14, etc.); — צמד[1] s'attacher (Nombr., XXV, 3, 5; Ps., CVI, 28) — קהל, s'assembler (Ex., XXXII, 1, etc.); — שבע, s'engager par serment, jurer (Gen., XXI, 23, etc.).

IV. Le nifal réfléchi d'un factitif inusité.

L'acception réfléchie du nifal correspond parfois à un factitif qui ne se rencontre pas dans la Bible. Les verbes de cette catégorie sont :

דרש, se laisser consulter (Is., LXV, 1 ; Ez., XIV, 3, etc.); — מול[2], se faire circoncire (Gen., XVII, 10, etc.); — נגע[3], se laisser frapper (Jos., VIII, 15) ; — שפט, se faire juger, plaider (I Sam., XII, 7 ; Is., XLIII, 26, etc.).

Le nifal se rencontre dans quelques verbes comme réfléchi du factitif du piel : יסר, se laisser châtier (Lév., XXVI, 2 et peut-être aussi Jér., VI, 8 ; XXXI, 8 ; Ps., II, 10 ; Prov., XXIX, 19) ; — נכר, se faire méconnaître (Prov., XXVI, 24). Il pourrait en être de même dans quelques exemples du nifal de כבד et קדש, tels que Lév., X, 3. — Le nifal est réfléchi du factitif du hifil dans זהר, se laisser avertir (Ez., III, 21, etc.).

V. Le nifal comme passif et le passif du qal.

La transformation du réfléchi en passif s'est produite de deux façons principales. Nous avons vu que le nifal est souvent le réfléchi d'un factitif ; or, cette acception du nifal amène naturellement le sens passif, par exemple de l'idée de « se faire connaître » (הִוָּדֵעַ) on passe facilement à celle de « être connu ». D'autre part, une action accomplie en réalité par un agent extérieur à l'objet est souvent attribuée à l'objet lui-même. Ainsi, dans ארבות השמים נפתחו on peut entendre à volonté « les écluses du ciel s'ouvrirent d'elles-mêmes » ou « furent ouvertes (par Dieu) ». Dans un grand nombre de verbes nifal il est permis d'hésiter sur le sens à adopter ; et par là même on comprend que le nifal, de réfléchi, soit souvent devenu passif.

[1] Le hifil de צמד se rencontre Ps., L, 19, et le poual II Sam., XX, 8.

[2] Le hifil de מול (Ps., CXVIII, 10, 11, 12) a un autre sens. Dans Gen., XVII, 12, et Lév., XII, 3, on est porté à traduire « sera circoncis », mais d'autres passages et notamment Gen., XVIII, 24 et 25 (בהמולו avec suffixe suivi de את) montrent que le vrai sens est « se faire circoncire ». Il se peut toutefois que le verbe ait flotté entre les deux sens.

[3] Le hifil signifie faire toucher ou atteindre.

Mais, avant de classer les nifal qui ont le sens du passif, il est utile d'étudier la forme que le nifal a supplantée, à savoir le passif du qal, parce que cette forme elle-même paraît avoir été fréquemment méconnue par la tradition massorétique et remplacée par le nifal ou le qal actif.

L'arabe classique, comme on sait, possède un passif du qal. L'araméen l'a eu certainement ainsi que le prouvent les quelques formes qui en ont subsisté dans Daniel et Esdras. Pour l'hébreu Ibn Djanah (*Louma*, p. 161) a montré que certains passés poual sont, en réalité, des passif du qal, et Ibn Nagdela a considéré certains futurs hofal également comme des passifs du qal [1]. Dans les temps modernes cette théorie a été remise en lumière par Böttcher [2] et M. Barth [3].

Les exemples du passif du qal sont très nombreux. Voici d'abord les verbes où le poual apparent est un passif du qal :

אֻכְּלוּ (Nah., I, 10; Néh., II, 3, 13) [4];— וְאֻפַּף (Is., XXXIII, 4; Zach., XIV, 4); וְאֻפְּפוּ (Is., XXIV, 22; Os., X, 10);— אֻפְּרוּ et אֻפְּרוּ (Is., XXII, 3); — וּבֻזְזוּ (Jér., L, 37) [5]; — גֻּנַּבְתִּי (Gen., XL, 15) [6]; וְגֻנַּב (Ex., XXII, 6 [7]); — דֹּחוּ (Ps., XXXVI, 13; — דֹּעֲכוּ (Ps., LXVIII, 2) [8]; — הֹגָה (II Sam., XX, 13, avec חלם, au lieu de שרק et דגש);— הֹרָג (Is., XXVII, 7); הֹרַגְנוּ (Ps., XLIV, 23) [9]; — זוּנָה (Ez., XVI, 34) [10]; — זֹרָה (Is., XXX, 24) pour זֹרָה [11]; — זֹרַע (Is., XL, 24); — זֹרַק (Nombr., XIX, 13, 20); — חֻבְּשׁוּ

[1] Voir Bacher, *Abraham ibn Esra als Grammatiker*, p. 183.

[2] *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Grammatik*, § 904 et 906.

[3] *Festschrift zum Jubiläum Hildesheimers*, p. 145 et suiv.

[4] חֶרֶב תֵּאֻכֵּלוּ (Is., I, 20) est douteux. On attendrait תֹּאכַלֻכֶם. D'ailleurs, le passif du qal aurait été תֵּאָכֵלוּ.

[5] בֹּחַן (Is., XXVIII, 16, et Ez., XXI, 11) est considéré par quelques exégètes comme un verbe; en ce cas, ce serait un passif du qal. Mais le mot est *milleël* dans Isaïe, c'est donc un nom; dans Ezéchiel le sens est très obscur.

[6] L'infinitif גֻּנַּב devrait se lire גָּנֹב, car il n'y a pas de véritable infinitif passif. Tous les infinitifs passifs sont une altération des infinitifs actifs ou de l'infinitif nifal, voir ci-dessous p. 204, note 6.

[7] Le piël de ce verbe se rencontre, mais dans un sens différent (II Sam., XV, 6), tandis que les exemples que nous citons se rattachent au qal.

[8] Le même verbe se rencontre ponctué comme un qal dans דָּעֲכוּ (Is., XLIII, 17).

[9] הֹרָה (Job, III, 3) est vraisemblablement une faute de copiste pour הִנָּה. Le parallélisme exige un mot indiquant la naissance, et non la conception. Ensuite, הרה est un verbe qualificatif comme on le voit par le participe הָרָה. Il est peu probable que ce verbe ait eu un passif. Dans הֹרוֹ (Is., LIX, 13) la ponctuation indique un hifil de ירה (raç. ורי), ou bien il faut lire הָרָה.

[10] Le *vav* de זונה peut être une dittographie de זונה qui est au-dessous. Toutefois les exemples de vav devant le דגש sont assez nombreux dans Ezéchiel.

[11] זֹרוּ, dans Is., I, 6, est peut-être un vrai poual ou vient de זור.

(Is., I, 6), חֻפְּשָׁה (Ez., XXX, 21)[1]; — חֲצַבְתֶּם (Is., LI, 1); — טֹרַף (Gen., XXXVII, 33; XLIV, 28); — יָלַד (Gen., IV, 26; X, 21, 25; XXXV, 26; XLVI, 22, 27; II Sam., XXI, 20; Is., IX, 5; Jér., XX, 15; Ps., LXXXVII, 4, 5, 6; Ruth, IV, 17; I Chr., I, 19); יָלָד (Gen., XLI, 50); יוּלַד (Juges, XVIII, 29); יוּלָד (Job, V, 7); יָלְדָה (Gen., XXIV, 15); יָלַדְתִּי (Jér., XX, 14); יָלְדוּ (Gen., VI, 1; XXXVI, 5; L, 23; II Sam., III, 5; XXI, 22); יָלְדוּ (Ps., XC, 2); יָלַדְתֶּם (Jér., XXII, 26)[2]; — כָּרַת (Ez., XVI, 4); כָּרָתָה (Juges, VI, 28); — לָקַח (Gen., III, 23; Juges, XXVII, 2; Is., LII, 5); לָקֹחַ (Is., LIII, 8); וְלָקַח (Jér., XXIX, 22); לָקָחָה (Gen., II, 23); לָקַחְתָּ (*Ibid.*, III, 19); לָקְחוּ (Jér., XLVIII, 46); — מֹעֲכוּ (Ez., XXIII, 3)[3]; — וּמֹרַק (Lév., VI, 21); — נָטַשׁ (Is., XXXII, 14); — נָפַח (Job, XX, 26); — נִתַּץ (Juges, VI, 28)[4]; — סָגַר (Is., XXIV, 10); סֻגְּרוּ (Jér., XIII, 19); וְסֻגְּרוּ (Is., XXIV, 22; Eccl., XII, 4)[5]; — סָקַל (I Rois, XXI, 14, 15)[6]; — עָבַד (Deut., XXI, 3; Is., XIV, 3); — עָזַב (Is., XXXII, 14); עֲזָבָה (Jér., XLIX, 25); — עָשִׂיתִי (Ps., CXXXIX, 15); — פָּקַד (Ex., XXXVIII, 21)[7]; פָּקַדְתִּי (Is., XXXVIII, 10); — פֹּרַשׁ (Nombr., XV, 34)[8]; — קָבַר (Gen., XXV, 10)[9]; — קָמְטוּ (Job, XXII, 16); — קָרָא (Is., XLVIII, 8; LXVI, 1); קוֹרָא (Ez., X, 13; וקָרָא (Is., LVIII, 12; LXI, 3; LXII, 2); — קִרַצְתִּי (Job, XXXIII, 6); — רָאוּ (*Ibid.*, v. 21); — וְרָדַף (Is., XVII, 13)[10]; — רָחָץ (Prov., XXX, 12; רָחַצְתָּ (Ez., XVI, 4); — שֹׁרַף (Lév., X, 16); — שָׁדַד (Is., XV, 1; XXIII, 1,14; Jér., XLVIII, 15, 20; XLIX, 10; Joël, I, 10; Zach., XI, 13); שָׁדַד (Jér., X, 20); שָׁדְדָה (Jér., IV, 20; XLIX, 3; Zach., XI, 3); שָׁדָדָה (Jér., XLVIII, 1); שָׁדְדוּ (*ib.*, IV, 20); שָׁדָדוּ (Zach., XI, 2);

[1] Le qal de ce verbe est plus usité que le pièl. הֶחְדַּלְתִּי (Juges, IX, 9, 11, 13) ressemble à un passif du qal, mais le verbe חדל est qualificatif. Il n'a de complément direct que dans ce seul passage. — חִפְּשָׁה (Lév., XIX, 20), cité par Böttcher, est douteux, car on ne trouve de ce verbe ni le qal, ni le pièl.

[2] יְצָרוּ (Ps., CXXXIX, 16) est douteux, car on attendrait plutôt le futur.

[3] מֹרָטָה (Ez., XXI, 15, 16) pourrait être un vrai poual, puisqu'on rencontre מְמֹרָט (I Rois, VII, 45), à côté de מְרוּטָה (Ez., XXI, 14).

[4] Cf. יִתַּץ (Lév., XI, 35). Le qal de נתץ est beaucoup plus employé que le pièl, qui, en dehors des Chroniques, ne se rencontre que dans Deut., XII, 3, et Ez., XVI, 39. Dans ces deux passages, d'ailleurs, on pourrait lire le qal.

[5] Malgré le participe poual (Jos., VI, 2), les exemples que nous citons répondent au qal, car le pièl signifie « livrer » et non « fermer ».

[6] Le pièl de ce verbe ne se rencontre avec le sens de « lapider » que dans II Sam., XVI, 6 et 13, où l'on pourrait lire וַיְסַקֵּל.

[7] Le pièl (Is., XIII, 4) signifie « passer en revue ».

[8] Le mot a le sens de לִפְרֹשׁ (Lév., XXIV, 12), et non de מְפֹרָשׁ (Néh., VIII, 8).

[9] Le pièl de ce verbe veut dire « enterrer en masse ».

[10] Ce verbe est plutôt le passif du qal que le poual, car Isaïe emploie le qal, et le pièl exprime une nuance d'idée un peu différente.

שֻׁדְּדוּ (Jér., IV, 13; IX, 18)[1]; — וּשֻׁטָּף (Lév., VI, 21); — שֻׁכַּבְתָּ (Jér., III, 2)[2]; — שֻׁפַּךְ (Nombr., XXXV, 33); וּשֻׁפַּךְ (Soph., I, 17); שֻׁפְּכוּ (Ps., LXXIII, 2).

A ces verbes nous croyons devoir ajouter : וְנֹעֵר (Is., XXXIII, 9), פֹּעֵל (Hab., I, 5) et שֹׁקֵק (Is., XXXIII, 4), où le sens exige un passé passif. On peut supposer que le צרי a été substitué au פתח pour une raison phonétique ou qu'il y a une erreur dans la tradition massorétique.

On remarque que, à part נֻתַּץ, aucun verbe en *noun* ne fournit d'exemple du passé passif du qal. Cela tient sans doute à ce que ce temps pouvait, dans les verbes פ"נ, être transformé en nifal, par le simple changement de שרק en חרק. Il est donc probable que dans les verbes פ"נ où le nifal ne se rencontre pas en dehors du passé, le passé nifal, s'il a le sens du passif, doit être considéré comme un ancien passif du qal. Ces verbes sont :

נִגַּשׁ (I Sam., XIII, 6; XIV, 24; Is., LIII, 7); וְנִגַּשׁ (Is., III, 5); — נִטָּעוּ (Is., XL, 24; cf. זֹרָעוּ); — וְנִסַּחְתֶּם (Deut., XXVIII, 63); — נִסַּכְתִּי (Prov., VIII, 23); — נִסַּע (Is., XXXVIII, 12; Job, IV, 21); — נִקְבוּ (Nombr., I, 17; Esd., VIII, 20; I Chr., XII, 31, etc.); — נִשָּׂא (II Sam., XIV, 43); וְנִשָּׂא (Ex., XXV, 28; II Rois, XX, 17; Is., XXXIX, 6; Amos, IV, 2); — נִתְּצוּ (Jér., IV, 26; Nah., I, 6; cf. נֻתַּץ et יֻתַּץ[3]).

En dehors des verbes פ"נ, le שרק paraît avoir été remplacé par le חרק dans quelques verbes, de sorte que le passif du qal est devenu un piel, à savoir dans חִשְׁבָה (Jonas, I, 4)[4]; — פִּתַּח (Job, XXX, 11, s'il ne faut pas lire פָּתְחוּ); פִּתְחָה (Is., XLVII, 8; cf. L, 5); וּפִתְּחוּ (*ib.*, LX, 11; cf. יְפֻגְּרוּ).

Dans un certain nombre de passages, il semble que le qal actif ait été substitué au passif du qal. Il est probable, en effet, que là où le verbe actif n'a pas de sujet, l'écrivain biblique avait employé le passif. Ces passages sont : גזר (Hab., III, 17); — חפרו (Gen., XXVI, 18); — ולקח (Lév., XIV, 14); — מטח (Nombr., XXXV, 25); — ונהה (Mich., II, 4); — ונשל (Deut., XIX, 5); — נתן (Lév., X, 17; I Rois, XVIII, 26); — עשה (Gen., XXXIV, 7; I Rois, XVIII, 26); — קרא (Gen., XI, 9; XVI, 14; XXI, 31; XXV, 30[5]; XXXI, 48; XXXIII,

[1] Le piël ne se rencontre que dans Prov., XIX, 26, et XXIV, 15.

[2] C'est ce verbe qu'il faut citer d'après le *qeré*, et non שגל, car le *ketib* ne prouve pas que ce verbe ait été usité au qal.

[3] Il est probable que parfois נִתַּן a été mis pour נֻתַּן; cf. יִתַּן. Mais comme le nifal de ce verbe se rencontre souvent, il est difficile de distinguer les exemples de vrai nifal de ceux où le nifal a été substitué au passif.

[4] Voir *Revue*, t. XXXVII, p. 269.

[5] Dans XXIX, 34, il faut plutôt lire קֹרָאָה.

17; Ex., xv, 23; Nombr., xiii, 24; Deut., xv, 2); — וּשׁחט (Lév., xiv, 5)[1].

Le futur du passif du qal se rencontre dans plusieurs verbes irréguliers, à savoir :

יוּאָר (Nombr., xxii, 6); — יוּדַשׁ (Is., xxviii, 27); — הֵיוּחַל (*ib.*, lxvi, 8); — יֻחַן (Prov., xxi, 10)[2]; — וְיֻחָקוּ (Job, xix, 23); — יוּצַק (Lév., xxi, 10; Job, xxii, 16)[3]; — יוּצַר (Is., liv, 17)[4]; יֻכַּת (Is., xxiv, 12; יֻכַּתּוּ (Mich., i, 7; Job., iv, 20)[5]; — יֻקַּח (Gen., xviii, 4); יֻקָּח (Is., xlix, 25; Job, xxviii, 2); הֻיַּקַּח (Is., xlix, 22; Ez., xv, 3); וַתֻּקַּח (Gen., xii, 15); — יֻקַּם (Gen., iv, 24; Ex., xxi, 21); יָקֻם (Gen., iv, 24); — יֻתַּן (Lév., xi, 38; Nombr., xxvi, 54; xxxii, 5; II Sam., xxi, 6, *qeré*; I Rois, ii, 21; II Rois, v, 17; Job, xxviii, 15); וַיֻּתַּן (II Sam., xviii, 9); — יֻתָּץ (Lév., xi, 35); — וַתֻּתַּשׁ (Ez., xix, 12); — יִיסָּךְ = יוּסָּךְ (Ex., xxx, 32); — יוּעַם (Lam., iv, 1); — וַיּוּשָׂם (Gen., xxiv, 33); וַיִּישָׂם = וַיּוּשַׂם (*ib.*, l, 26); — יוּשָׁד (Os., x, 14); תּוּשַׁד (Is., xxiii, 1); — יוּשַׁר (Is., xxvi, 1); — יוּשַׁת (Ex., xxi, 30).

Il est probable qu'il faut ajouter יִוָּרֶה (Ex., xix, 13), qui doit se lire יִירֶה = יוּרֶה, car la racine de ce verbe est ורי; il aurait fallu au nifal יִוָּרֶה, et l'infinitif ירה qui le précède montre que le verbe est au qal[6].

[1] A ce propos, nous noterons quelques passés pièl et hifil qui ont été substitués au poual et au hofal : דִּבֶּר (I Rois, xiii, 22; דֻּבָּר, *ib.*, v. 17, est aussi à changer en דִּבֶּר); — חִתְּתָה (Jér., li, 56); — עִנָּה (Lam., v, 11); — עִשָּׁה (Ez., xxiii, 3); cf. מֹלְעָכוּ; — צִוָּה (I Rois, xiii, 9); — צִוִּיתִי (Lév., viii, 31, d'après la Septante); — שִׁבַּר (Is., xxi, 6); — והורד (Amos, iii, 11); — הִפִּיל (Esth., iii, 7); הֶרְאָה (Ex., xxvii, 8).

[2] Dans Is., xxvi, 10, le même mot est douteux; on serait porté à lire יַחֵז.

[3] Le hofal הוּצַק ne se trouve que dans Ps., xlv, 3, et est peut-être une forme analogique. Le hifil וַיִּצְּקוּ et le participe מֻצָּק ont une autre forme et un autre sens.

[4] יוּקַד a été laissé de côté, parce qu'il appartient peut-être au qal actif (Barth, *Z.D.M.G.*, 1894, p. 14).

[5] Le hifil de כתת (Nombr., xiv, 45; Deut., i, 44), si toutefois וַיַּכְּתוּ est un hifil, a un autre sens, auquel on peut rattacher le hofal יֻכַּתּוּ dans Jér., xlvi, 5.

[6] L'infinitif absolu se met rarement devant un autre verbe d'une conjugaison; la plupart des exemples donnés par les grammairiens (Ges.-Kautzsch, § 113 *w*) sont peu probants : שָׁאוֹל (II Sam., xx, 18) peut aussi bien être un pièl que יְשָׁאֵל; — טָרוֹף (Gen., xxvii, 33) précède טֹרַף, qui est un passif du qal. — Dans Gen., xlvi, 4, au lieu de אעלך, il y avait peut-être אֶעֱלֶה עִמָּךְ, d'après le parallélisme de ארד עמך. — Dans Ex., xxi, 20, il y avait peut-être primitivement יָקֹם, comme au verset 21. C'est peut-être נקם même qui a entraîné l'altération de יקם en ינקם. — Dans Is., xl, 30, au lieu de יִכָּשֵׁלוּ, il faut peut-être lire יִכְּשְׁלוּ, car le qal de ce verbe est

Il est probable que les auteurs bibliques avaient employé le passif du qal au futur aussi bien dans les verbes réguliers que dans les verbes irréguliers, car il n'y a pas de raison pour qu'on ait fait une différence entre ceux-ci et ceux-là, et que dans les verbes réguliers mêmes on ait employé le passé et non le futur. Le fait que devant le futur nifal on trouve l'infinitif qal, est un indice que le nifal a été substitué au passif du qal, par exemple סָקֹל יִסָּקֵל (Ex., XIX, 3), שָׁקוֹל יִשָּׁקֵל (Job., VI, 3). Nous pouvons donc croire que le futur nifal, employé comme passif, dans les verbes dont on trouve le passé passif est souvent une altération du passif du qal. Tels sont les verbes : אסף[1], אסר, גנב, זרע, ילד, עבד, עזב, קבר, קרא, שׂרף, שׂכב, שׂפך. Toutefois il est à remarquer que quelques-uns de ces verbes ont aussi un nifal certain dans le sens passif, à savoir : זרע, ילד, עבד, עזב, קרא. Il est donc difficile d'affirmer que tel ou tel futur du nifal a remplacé à tort le passif du qal, et cela même dans les verbes dont on ne trouve pas le nifal à un autre temps qu'au futur, comme אסף, אסר[2], גנב, קבר, שׂרף, שׂכב, שׂפך[3]. La même incertitude existe, à plus forte raison, pour les verbes qui ne présentent pas de passif du qal : אמן (être élevé), אפה, אצר, בחן, בצר, גאל (Lév., XXV, 20 ; XXVII, 20, 27), דקר, זמר, חבט, חלק (Nombr., XXVI, 53, 56), חרשׁ (être labouré), כלא, כרה, מדד, מנה (être compté), נער (Job, XXVIII, 13), סגר (être fermé), ספד, ספר, ענה (être exaucé), לכת (être saisi), פקד être rappelé)[4], קטף, קפץ, קרח, רזה, רמס, שׂנא, שׂחט, שׂטף, שׂפט (Ps., IX, 20), שׂתה, תמך, תקע[5].

Par contre, dans les verbes פ"נ qui présentent le futur actif là où le sens exigerait un passif, il paraît certain que le passif du qal

aussi usité. — Dans Lév., XIX, 20, il faut lire sans aucun doute הֻפְדֶּה ; הָפְדֶּה ne se comprend pas et il ne peut pas y avoir, en réalité, d'infinitif passsif. — Il en est de même de הָחֳרֵב (II Rois, III, 23), qui doit se lire הֻחָרֵב. — Dans I Sam., II, 16, on peut lire יְקַטְּרוּן. — Dans הָחְתֵּל חֻתַּלְתְּ (Ez., XVI, 4) il est probable que le ה est en trop dans החתל ou a été omis dans חתלת devant le ח. — Dans Jérémie, X, 5, on pourrait peut-être lire נִשּׂוֹא et dans XLIX, 12 : נִקֹּה. Toutefois il n'est pas impossible qu'on ait fini par mettre l'infinitif qal devant le nifal, considéré comme passif du qal. Les seuls exemples sûrs d'infinitif devant un verbe d'une conjugaison différente se rencontrent dans Is., XXIV, 19, et dans la locution fréquente מוֹת יוּמַת.

[1] En dehors de Jér., VIII, 2 ; Ez., XXIX, 5, le nifal de אסף est un réfléchi.

[2] Dans Gen., XLII, 16, הֵאסרו nous paraît une faute pour תֵּאָסרו. L'impératif est peu admissible dans ce passage.

[3] Le passé נשׂכך est employé comme réfléchi.

[4] קבץ ne se rencontre au sens passif que dans Ez., XXXIX, 5, où il faut lire sans doute תקבר.

[5] יִתָּקַע dans Job, XVII, 3, devrait plutôt se lire יִתְקַע.

avait été employé par les écrivains bibliques et que le חרק a été mis indûment à la place du שרק. Les exemples de ce genre sont : יִסָּחוּ (Prov., II, 22) ; — יִסַּע (Is., XXXIII, 20); — יִשָּׂא (Is., VIII, 4 ; Mich., II, 4); — יִשַּׁל (Deut., XXVIII, 40) ; — יִשַּׁק (Gen., XLI, 40 ; Prov., XXIV, 26); — יִתֵּן (Prov., XIII, 10 ; Job, III, 20); — וַיִּתֵּן (Is., LIII, 9) [1].

Dans les autres verbes qui sont au futur qal alors qu'on attendrait le passif, on se heurte aux mêmes doutes que pour les verbes nifal cités plus haut, car le qal a pu être substitué au passif du qal ou au nifal. Les exemples sont : וַיֹּאמֶר (Gen., XLVIII, 1); — וַיִּמַּח (*ib.*, VII, 23) ; — יִמְשַׁח (Lév., XVI, 32) ; יַעֲלֶה (Is., XV, 5) [2] ; — יַעֲשֶׂה (Jér., III, 16); — יִפְקֹד (Is., XXVII, 3) ; — יִקְצֹף (Lév., X, 6) ; — וַיִּקְרָא (Gen., XXXV, 8 ; Ex., XVII, 7; Lév., I, 1 [3] ; II Rois, XVIII, 4 ; Jér., XXXIII, 16) ; — יִרְצַח (Nombr., XXXV, 30) ; — תִּשָּׂרֹף (Jér., XXXVIII, 23); — יִשְׁבֹּר (*ib.*, XIX, 11) ; — יִשְׁחַט (Lév., IV, 33 ; XIV, 13); — וַיִּשְׁטֹף (I Rois, XXII, 38). — יַחֲרוֹשׁ (Amos, VI, 12), malgré le vav, qui peut être une faute de copiste. — Dans Esther, III, 2, וַיִּבָּז est sûrement pour וַיִּבָּז [4].

VI. Le nifal comme passif du qal.

Si le nifal a pu être parfois substitué à tort par la Massora au passif du qal, il est néanmoins tout à fait certain que de bonne

[1] A cette occasion nous signalerons quelques verbes où le qal a été substitué au vrai hofal : יִדַּח (II Sam., XIV, 14). Le qal ne se rencontre que dans לִנְדֹּחַ (Deut., XX, 19) avec un autre sens. — וַתִּצַּת (Is., IX, 17) ; יְצַתּוּ (Is., XXXIII, 12 ; Jér., LI, 58) ; תִּצַּתְנָה (Jér., XLIX, 2) ; — יִשָּׂךְ (Deut., XXIII, 20 ; cf. תַּשִּׁיךְ).

[2] Même les verbes intransitifs ont pu avoir un passif impersonnel.

[3] Voir Wogue, *Le Pentateuque*, *ad l.*

[4] On trouve le piel futur substitué au poual dans יְבַעֵר (I Rois, XIV, 10) ; — וַיְגָרֵשׁ (Ex., X, 11. Le samaritain a ויגרשו) ; — יְמַלֵּא (Lév., VIII, 33 ; XVI, 32) ; — יְשַׁבֵּר (Is., XXXVIII, 13). Le hifil est mis à la place du hofal dans יוֹלֵךְ (Jér., XXXII, 5) ; peut-être dans יַקְצִיעַ (Lév., XIV, 41) et יַשְׁקוּ (Gen., XXIX, 2). — Notons à cette occasion d'autres substitutions d'une conjugaison à une autre : Le nifal est mis pour le hifil dans יִמָּס (Deut., XX, 8). וַיִּיָּחֶל (Gen., VII, 12) doit se lire au piel וַיְחַלֵּל ou est pour le hifil וַיּוֹחֶל (cf. I, Sam., XIII, 8); נוֹחֲלָה (Ez., XIX, 5) est douteux. — Le hifil est mis pour le nifal dans הֲמֵק (Zach., XIV, 12). Le hofal est mis pour le nifal dans הֻפְדֶּה (Lév., XIX, 20) et הֻחְרַב (II Rois, III, 23). Le mot הֻנְתְּקוּ (Juges, XX, 31) doit sans aucun doute se lire וַיִּנָּתְקוּ ; הוּסַד (Esd., III, 11) est évidemment pour הֻוְסַד. Sur les exemples de verbes où le nifal a été substitué au qal, tels que לֵרָאוֹת, v. Ges.-Kautzsch, § 51 *l.*

heure le nifal a été employé avec le sens du passif, et on remarque que ce sont les verbes les plus usuels qui paraissent avoir été les premiers employés de cette façon. Tels sont : עשה, נתן, לקח, bien que ces deux derniers aient continué à être employés au passif du qal. On notera également que plusieurs nifal passifs ne sont usités qu'au participe :

אכל, être mangé (Ex., XXII, 5; Lév., VII, 18, XI, 47; XIX, 7) ; — ארר, maudit (participe, Mal., III, 9); — בזה, méprisable (Is., LIII, 3, etc.); — בזז, être pillé (Is., XXIV, 3; Am., III, 11); — בחר, être préférable (passé : Jér., VIII, 3 ; participe : Prov., VIII, 10, etc.); — בנה, être bâti (Nombr., XIII, 22, etc.); — בעה, être cherché (Ob., 6)[1]; — בקק, être dévasté (Is., XIX, 3; XXIV, 3); — ברא, être créé (Gen., II, 4; V, 2; Ex., XXXIV, 10; Is., XLVIII, 7, etc.); — גדע, être coupé (Is.. XIV, 12, etc.)[2]; — גזז (?), être tranché (Nah., I, 12); — גזל, être enlevé (Prov., IV, 16); — גזר, être retranché (Is., LIII, 8, etc.); — גמל, être sevré (Gen., XXI, 8; I Sam., I, 22); — געל, être souillé (II Sam., I, 21); — גרע, être diminué (Ex., V, 11; Lév., XXVII, 18; Nombr., XXXVI, 3); — דוש, être foulé (Is., XXV, 10); — דרש, être recherché (Gen., XLII, 22; I Chr., XXVI, 31); — הדר, être respecté (Lam., V, 12); — הפך, bouleversé (participe : Jonas, III, 4); — זכר, rappelé (participe : Esth., IX, 28)[3]; — זעם, être réprouvé (Prov., XXV, 23); — זרע, être semé (Nombr., V, 28; Ps., XXXVI, 9); — חמד, désirable (participe : Gen., II, 9, etc.); — חמס, être violenté (Jér., XIII, 22); — חפה, couvert (part. : Ps., LXVIII, 14); — חפש, être fouillé (Ob., 6); — חקר, être examiné (I Rois, VII, 47; Jér., XXXI, 37; XLVI, 23); — חרץ, décidé (part. : Is., X, 23; XXVIII, 22; Dan., IX, 26, 27; XI, 36); — חשב, être compté (Gen., XXXI, 15, etc.); — חתם, être scellé (Esth., III, 12; VIII, 8) — טוח, être enduit (Lév., XIV, 43, 48); — ידע, être connu (Gen., XLI, 21; Ex., II, 14, etc.); — ילד, être enfanté (Gen., XXI, 3, 5; XLVIII, 5; I Rois, XLIII, 2; Osée, II, 5, etc.); — יסד, être fondé (Ex., IX, 18; Is., XLIV, 28); — יסף, être ajouté (Nombr., XXXVI, 3, 4; Is., XV, 9; Jér., XXXVI, 32); — יצר, être formé (Is., XLIII, 10); — יקש être pris au piège (Is., VIII, 15, etc.); — ירא, redoutable (part.: Gen., XXVIII, 17, etc.)[4]; — ישב, être habité (Jér., XI, 8, etc.; part.: Ex., XVI, 35); — כבש, être conquis (Nombr., XXXII, 22, 29; Jos., XVIII, 1; Néh., V, 5; I Chr., XXII, 18); — לכד, être pris (Josué, VII, 15, I Rois, XVI, 18, etc.); — לקח, être pris (I Sam., IV, 11, etc.; XXI, 7; II Rois, II,

[1] Le sens de נבעדה dans Is., XXX, 13, est douteux.

[2] Dans Juges, XXI, 6, il vaudrait mieux lire נגרע.

[3] Les autres exemples (en dehors de Nombr., XX, 9, et Ez., XXI, 9, qui sont des réfléchis du hifil) peuvent être des passifs du qal.

[4] Le futur nifal תורא, dans Ps., CXXX, 4, est obscur.

9 ; Ez., XXXIII, 6 ; Esth., II, 8, 16) ; — מאס, être rejeté (Is., LIV, 16 ; Jér., VI, 30 ; Ps., XV, 47 ; — מול, être circoncis (Gen., XVII, 22; Lév., XII, 3)[1] ; — מחה, être effacé (Ez., VI, 6) ; — מכר, être vendu (Lév., XXVII, 27; Is., L, 1 ; LII, 3 ; Ps., CV, 17; Esth , VII, 4); — מנה, être compté (Is., LIII, 12)[2] ; — מצא, être trouvé (Gen., XIX, 15; XLI, 38, etc.) ; — מצה, être exprimé (Lév., I, 15) ; — משח, être oint (Lév., VI, 13 ; Nombr., VII, 10, 84, 88 ; I Chr., XIV, 8); — נגף, être frappé (Nombr., XIV, 42 ; Deut., I, 42 ; XXVIII, 7, 25 ; Juges, XX, 32, etc.) ; — נדף, poussé (part. Lév., XXVI, 36 ; Is., XIX, 7 ; XLI, 2; Pr., XXI, 6; Job, XIII, 25)[3] ; — נטה, être incliné (Zach., I, 16)[4] ; — נשא, être porté (Is., XLIX, 22; LXVI, 12; Jér., X, 5); — נתן, être donné (Ex., V, 16, 18, etc.) ; — נתש, être arraché (Jér., XVIII, 14 ; XXXI, 40; Dan., XI, 4) ; — סלח, être pardonné (Lév., IV, 20, etc.; Nombr., XV, 25, 26, 28) ; — ספה, être anéanti (I Sam., XXVI, 10 ; Is., XIII, 15; Prov., XIII, 23; I Chr., XXI, 12) ; — עבד, être cultivé (Ez , XXXVI, 9, 34) ; — עזב, abandonné (part. : Is., XXVII, 10 ; Ez., XXXVI, 4; Ps., XXXVII, 25)[5]; — עזר, être aidé (Ps., XXVII, 7; II, Chr., XXVI, 15) ; — ענש, être puni (Prov., XXII, 3 ; XXVII, 12); — עשה, être fait (Lév.. VII, 9 ; XVIII, 30 ; Nombr., XV, 24; Deut., XIII, 15 ; XVII, 4; Juges, XVI, 11, etc.); — צפן, être caché (Jér., XVI, 17; Job, XV, 20; XXIV, 1); — קרא, être invoqué (Deut., XXV, 10, etc.)[6] ; — רעע, être brisé (Prov., XI, 15 ; XIII, 20); —רפא, être guéri (Lév., XIII, 18, etc.; Deut., XXVIII, 27, 25 ; Is., LIII, 5; Jér., XV, 18, etc. ; Ez., XLVII, 15); — רפש, troublé (part. : Prov., XXV, 26) ; — רצה, être agréé (Lév., I, 4), être payé (Is., XL, 2) ; — רצח, tué (part. : Juges, XX, 4) ; — רצץ, être broyé (Ez., XXIX, 7; Eccl., XII, 6) ; — שבה, être fait captif (Gen., XIV, 4 ; Ex., XXII, 9, etc.) ; — שבר, être brisé (Ex., XXII, 9, 13 ; I Rois, XXII, 49 ; Is., VIII, 15, etc.) ; — שדד, être ravagé (Mich., II, 4) ; — שכח, être oublié (Gen., XLI, 30 ; Deut., XXXI, 21 ; Is., XXIII, 15, etc.); — שלח, être envoyé (Esth., III, 13) ; — שמע, être entendu (Gen., XLV, 16 ; Ex., XXIII, 13, etc.) ; — שמר, être gardé (Os., XII, 14 ; Ps., XXXVII, 28); — שסס, être pillé (Zach., XIV, 2) ; — שקל, être pesé (Esd., VIII, 33); — תלה, être pendu (Lam., V, 12); — תפש, être attrapé (Nombr., V, 16; Jér., L, 24, etc. ; Ez., XII, 13, etc.).

[1] Voir ci-dessus.

[2] Dans Eccl., I, 15, nous serions porté à lire להמלות de מלא, ce verbe étant l'opposé de חסר. Graetz corrige de même למנות (Ps., XC, 12) en למלות.

[3] On trouve l'infinitif seulement dans Ps., LXVIII, 33.

[4] Pour נקם, voir ci-dessus p. 204, note 6.

[5] נעזבה, Is., LXII, 12, est peut-être aussi un participe, malgré le ton milleél.

[6] Le nifal de רדף dans Lam., V, 5, et Eccl., III, 5, a peut-être le sens passif ; mais la signification de ce verbe dans les deux passages est obscure.

VII. Le nifal comme passif du pièl.

1° Verbes dont le qal existe :

בלע, être troublé (Is., xxviii, 7 ; Os., viii, 8) ; — זרה, être dispersé (Ez., vi, 8) ; — כבד, honoré (part. : Gen., xxxiv, 19, etc) ; — קדשׁ, être glorifié (Ex., xxix, 43).

2° Verbes dont le qal est inusité.

אוה, être désiré (Is., lii, 7 ; Jér., vi, 2 ; Ps., xxxii, 1, etc.) ; — בעת, être épouvanté (Esth., vii, 6 ; Dan., viii, 17 ; I Chr., xxi, 30) ; — גרשׁ, être chassé (Jonas, ii, 5) ; — דכא et דכה, être écrasé (Is., lvii, 15 ; Ps., xxxviii, 9 ; li, 19)[1] ; — חלל, être profané (Ez., vii, 24 ; xx, 9, etc.) ; — כון, préparé (part. : Gen., xli, 32 ; Ex., viii, 22, etc.)[2] ; — כסה, être couvert (Jér., li, 42 ; Ez., xxiv, 8) ; — נקה, être acquitté (Gen., xxiv, 8, 41 ; Nombr., v, 28, etc.) ; — נקשׁ, être attiré dans un piège (Deut., xiii, 30)[3] ; — ערה, être vidé (Is., xxxii, 15) ; — פעם, être frappé (Gen., xli, 8 ; Ps., lxxvii, 5) ; — פתח, être séduit (Jér., xx, 7 ; Job, xxxi, 9 ; — שׁחת, être ruiné (Ex., viii, 20) ; — תעב, être abhorré (Is., xiv, 19 ; Job, xv, 16 ; I Chr., xxi, 6).

VIII. Le nifal comme passif du hifil.

1° Verbes dont le qal existe :

בקע, être pris d'assaut[4] (II Rois, xxv, 4 ; Jér., lii, 7 ; Ez., xxx, 16) ; — ידע, être châtié (Jér., xxxi, 18 ; Prov., x, 9) ; — כרת, être retranché (Gen., xvii, 14, etc.) ; — משׁל, être comparé (Is., xiv, 10 ; Ps., xxviii, 1 ; xlix, 13, 21 ; cxliii, 7) ; — נוע, être secoué (Amos, ix, 9 ; Nah., iii, 12) ; — צדק, être justifié (Dan., viii, 14) — צמת, être anéanti (Job. vi, 17 ; xxxiii, 17)[5].

2° Verbes dont le qal est inusité :

אמן, être cru, être sûr (part. : Nombr., xii, 7 ; Deut., vii, 9, etc. Verbe : Gen., xlii, 20 ; II Sam., vii, 16, etc.) ; — בדל,

[1] Le qal ne se trouve que dans le passage douteux, Ps., x, 10.

[2] Le passé se rencontre une fois dans Prov., xix, 29.

[3] נוֹקֵשׁ (Ps., ix, 7) est le nifal de יקשׁ, et non le participe de נקשׁ.

[4] Le qal, dans le sens de prendre d'assaut, se rencontre seulement dans I Chroniques, xxi, 17, et xxxii, 1, tandis que le hifil se trouve dans Is., vii, 6, et le hofal dans Jérémie, xxxix, 2.

[5] Le qal se rencontre seulement dans Lam., iii, 53, et le pièl dans Ps., cxix, 139.

être séparé (Esd., x, 8, 16; I Chr., xxiii, 13)[1]; — יגע, être chagriné (Lam., i, 4: Soph., iii, 8)[2]; — ישע, être secouru (Nombr., x, 9; Is., xlv, 17, 22; Jér., iv, 14; viii, 20; Ps., xxxiii, 16); — יתר, être laissé, rester (Ex., x, 15, etc.); — כאה, être affligé (Ps., cix, 16; Dan., xi, 30); — כזב, être convaincu de mensonge (Prov., xxx, 6; Job, xl, 1); — כחד, être exterminé (Ex., ix, 15; Zach., xi, 9; Job, iv, 7; xv, 28; xxii, 20); — כלם, être couvert de honte (Nombr., xii, 14; II Sam., x, 5; xix, 4; Is., xli, 11, etc.); — נכה, être frappé (II Sam., xi, 15); — נשא, être séduit (Is., xix, 13); — שאר, être laissé, rester (Gen., vii, 23, etc.); — שמד, être exterminé (Gen., xxxiv, 30; Deut., iv, 26, etc.).

IX. Le nifal au même sens que d'autres formes.

Le nifal présente parfois une signification identique ou analogue à celle du qal. En effet, le nifal étant souvent le réfléchi d'une forme factitive peut indiquer que l'on s'oblige soi-même à faire un acte, et se rapproche ainsi du qal qui signifie simplement faire un acte. L'action exprimée par le qal est spontanée et celle qui est exprimée par le qal est plutôt due à un effort de volonté. La distinction entre ces deux formes finit quelquefois par s'effacer dans l'usage au point même que, dans certains verbes, comme נגש, le qal est réservé à certains temps et le nifal à d'autres. Le plus souvent entre le qal et le nifal il y a des différences de nuances, par exemple עלה, monter, הֵעָלֶה, se retirer. Les verbes où le nifal est synonyme du qal sont :

אנק, gémir (Ez., ix, 4; xxiv, 17)[3]; — אשם (= שמם, être désolé (Job, i, 18)[4]; — בער, être sot (Is., xix, 11; Jér., x, 14, 21; li, 17); — גלה, disparaître (Is., xxxviii, 12); — גרר, attirer (la nourriture), ruminer (Lév., xi, 7); — דעך, se tarir (Job, vi, 17), — היה, se réaliser, devenir (Ex., xi, 6; Deut., iv, 32; xxvii, 9; Juges, xix, 30, etc.); — הלך, partir (Ps., cix, 23); — זור, reculer (Is., i, 4; Ez., ix, 5); — חלה, s'affaiblir (Is., xxii, 11; Jér., x, 19, etc; Ez., xxxiv, 4, 21; Amos, vi, 6; Nah., iii, 19; Daniel, viii, 29); — חמם, s'échauffer (Is., lvii, 5); — חפז, se précipiter (I Sam., xxiii, 6;

[1] On pourrait lire le hofal à la place du nifal. De même dans certains autres verbes.

[2] Le piël se trouve seulement dans Lam., iii, 33.

[3] Sur נאנך, Ps., lxxvi, 5, voir ci-dessous.

[4] On remarque que beaucoup de ces verbes ne se rencontrent qu'une fois dans la Bible au nifal, ce qui permet de supposer des fautes de texte. Quelques-uns ne se rencontrent aussi qu'au participe.

Ps., XLVIII, 6 ; LIV, 7) ; — חרר, s'enflammer (Jér., VI, 29 ; Ez., XV, 4 ; Ps., LIX, 4 ; CII, 4) [1] ; — חתת (?), être effrayé (Mal., II, 5) ; — כשל, trébucher (I Sam., II, 4 ; Is., XL, 30, etc.) ; — לוז, pervers (part. : Is., XXX, 12 ; Prov., II, 15 ; III, 32 ; XIV, 2) [2] ; — מוג, défaillir (Ex., XV, 15, etc.) ; — מוט, chanceler (Is., XL, 20 ; XLI, 7 ; Ps., X, 6, etc.) ; — נשת, tarir (Is., XIX, 5) ; — סער, être agité (II Rois, VI, 11) ; — עכר, troublant (part. : Ps., XXXIX, 3 ; Prov., XV, 6) ; — עלה, se retirer (Ex., XL, 36, 37 ; Nombr., III, 22, etc. ; II Sam., II, 27 ; Jér., XXXVII, 11 ; Ez., IX, 3 ; Esd., I, 11) ; être élevé (Ps., XLVII, 10 ; XCVII, 9) ; — עלס, s'agiter (Job, XXXIX, 13) ; — ענה, répondre (Ez., XIV, 7) ; — עתר, pressant (part. : Prov., VII, 6) ; — צלל, tinter (II Rois, XXI, 12 ; Jér., XIX, 3) ; — קלל, être léger, peu important (I Sam., XVIII, 23 ; I Rois, XVI, 31, etc. ; Is., XXX, 16) ; — קרב, (Ex., XXII, 7 ; Jos., VII, 14) ; — רחב, vaste (part. : Is., XXX, 23) ; — רמם, être élevé (Nombr., XVII, 10 ; Ez., X, 15, 17, 19) [3] ; — רעש, être ébranlé (Jér., L, 46). — רפה, relâché, paresseux (part. : Ex., V, 8, 17) ; — שגב, être élevé (Is., II, 11, 17, etc.) ; — שער, être orageux (Ps., L, 3) ; — שבת, cesser, chômer (Is., XVII, 3 ; Ez., VI, 6 ; XXX, 18 ; XXXIII, 28) ; — שמם, être désolé (Lév., XXVI, 22 ; Is., XXXIII, 8, etc.) ; être étonné (Jér., IV, 9 ; Job, XVIII, 20) ; — שמע, obéir (II Sam., XXII, 45 = Ps., XVIII, 45) ; — תעה, s'égarer (Is., XIX, 14 ; Job, XV, 31).

Le nifal est employé dans un sens analogue à celui du pièl dans le verbe כחש, flatter (Deut., XXXIII, 29). Le nifal est synonyme du hifil dans les verbes suivants : בין, être intelligent (Is., X, 13) ; le participe נבון est fréquent ; — לין [4], murmurer ; le nifal se trouve dans Ex., XV, 24 ; XVI, 2 (qeré), 7 (ketib) ; Nombr., XIV, 2, 36 (ketib) ; XVI, 11 (ketib) ; XVII, 6 ; Josué IX, 18, et le hifil dans Ex., XVI, 2 (ketib), 7 (qeré), 8 ; XVII, 3 ; Nombr., XIV, 27 ; 36 (qeré), XVI, 11 (qeré) ; XVII, 20 ; — נצה, se disputer (nifal : Ex., II, 13 ; XXI, 22 ; Lév., XXIV, 10 ; Deut., XXV, 11 ; II Sam., XIV, 6 ; hifil : Nombr., XXVI, 9 et Ps., LX, 2 [5]) ; — סכל, agir sottement (nifal : I Sam., XIII, 13 = I Chr., XXI, 8 ; II Sam., XXIV, 10 = II Chr., XVI, 9. Hifil : Gen., XXXI, 28 ; I Sam., XXVI, 21) ; — שקף, regarder (nifal

[1] ויחר (Ez., XV, 5, et יחרו, XXIV, 10) pourraient être du qal.

[2] Le qal ne se rencontre que Prov., III, 21.

[3] Le qal se rencontre Job, XXII, 12, et XXIV, 24.

[4] Nous rattachons le verbe הִלּוֹן et הַלֵּן « murmurer » à l'arabe لين « être doux ». Le mot hébreu a dû signifier à l'origine « parler à voix basse ». Le דגש du lamed, qui est dû à une assimilation régressive du י ou ל, se comprend mieux avec une racine לין qu'avec לון. De même הַנֵּחַ nous paraît venir de ניח, tandis que נוח est régulier comme les verbes ע"ו.

[5] Ce dernier passage est douteux.

dans Nombr., XXI, 20; XXIII, 28; Juges, V, 28, etc.; hifil dans Gen., XVIII, 16; XIX, 28; XXVI, 8; Ez., XIV, 24; Deut., XXVI, 15; II Sam., XXIV, 20, etc.).

X. Nifal employé partiellement.

Dans plusieurs verbes on rencontre le nifal seulement à certains temps, tandis que pour les autres temps on emploie le qal. Dans les verbes qui sont rares on peut croire que le hasard a fait qu'on trouve le nifal à tel temps et le qal à tel autre. Mais d'autres sont trop usités pour que cette explication soit admissible. Il est vraisemblable qu'à l'origine le nifal et le qal avaient chacun leur acception spéciale, mais la différence de sens s'est effacée et l'analogie de son a fait préférer les temps qui se ressemblent dans l'une et l'autre formes, comme נִגַּשׁ et יִגַּשׁ. C'est pourquoi la plupart de ces verbes sont employés au passé nifal et au futur qal. Dans quelques-uns on n'aperçoit pas la raison qui a fait préférer le qal ou le nifal pour les différents temps :

דלל [1], être pauvre : Qal passé (Is., XIX, 16; XXXVIII, 14 (?); Ps., LXXIX, 8; CXVI, 6; CXLII, 7; Job, XXVIII, 9); le participe est très usité comme adjectif. Nifal futur (Juges, VI, 6, et Is., XVII, 4). — דמה, être anéanti : Qal futur (Jér., XIV, 17; Lam., III, 49 [2]). Nifal passé (Is., VI, 5; XV, 1; Jér., XLVII, 5; Osée, IV, 6; X, 15; Ob., 5; Soph., I, 11); participe (Osée, X, 7); infinitif (*ibid.*, 15). — דמם, se taire : Qal passé (Ps., XXXV, 15; Job, XXX, 27); impératif (Josué, X, 12, etc.). Nifal futur avec voyelle *o* (Lév., X, 3; Jos., X, 13, etc.). — יצת, être brûlé, dévasté : Qal futur (Is., IX, 17; XXXII, 12; Jér., XLIX, 2; LI, 58). Nifal passé (II Rois, XXII, 13, 17; Jér., II, 15; IX, 9, 11; XLVI, 19; Néh., I, 3; II, 17). — לאה, s'épuiser : Qal futur (Gen., XIX, 11; Job, IV, 2, 5). Nifal passé (Ex., VII, 18; Is., I, 14, etc.). — נגש s'approcher : Qal futur (Gen., XVIII, 23, etc.); impératif, *ib.*, XIX, 9, etc.); infinitif (Gen., XXXIII, 3, etc.). Nifal passé (*ib.*, XXXIII, 6, etc.); participe (Ex., XIX, 12, etc.). — נתך, se répandre : Qal futur (Jér., XLII, 18, etc.). Nifal passé (Ex., IX, 33, etc.); participe (Jér., VII, 20). — עור, s'éveiller : Qal impératif (Juges, V, 12; Is., LI, 9, etc.; participe (Mal., II, 12; Cant., V, 2 [3]). Nifal passé (Zach., II, 17); futur (Jér., VI, 22, etc.). — כוג, languir : Qal futur (Gen.,

[1] Dans דלל. דמם, המם plusieurs grammairiens considèrent les formes du futur avec daguesch comme appartenant au qal et étant des aramaïsmes. Il nous paraît plus naturel d'y voir des nifal.

[2] Le passé du qal דמיתי, Osée, IV, 5, est plus que douteux.

[3] Le futur du qal se rencontre avec le sens actif dans Job, XLI, 2.

XLV, 26 ; Hab., I, 4 ; Ps., LXXVII, 3). Nifal passé (Ps., XXXVIII, 9). — פוץ, se disperser : Qal futur (Gen., XI, 4, etc.) impératif (I Sam., XIV, 34). Nifal passé (Gen., X, 18, etc.) ; participe (II Sam., XVIII, 8; I Rois, XXII, 17 = II Chr., XVIII, 16). — קוט, se dégoûter : Qal futur (Ps., XCV, 10). Nifal passé (Ez., VI, 9 ; XX, 43; XXXVI, 31 ; Job, X, 1). — שאה, être désert : Qal passé (Is., VI, 11). Nifal futur (*ib.*, et XVII, 12, 13). — תמם, finir : Qal passé (Gen., XLVII, 18, etc.); infinitif (Lév., XXV, 29, etc.) ; le participe est usité comme adjectif. Nifal futur en *o* (Gen., XLVII, 15, etc.) et en *a* (Nombr., XIV, 35, etc.).

Le verbe ריש, qui se rencontre au passé du qal dans Ps., XXXIV, 11, et souvent comme participe (I Sam., XVIII, 23, etc.), a pour futur le nifal du verbe ירש (Gen., XLV, 11 ; Prov., XXX, 9).

Le nifal de יצב n'est employé qu'au passé (Gen., XXXVII, 7 etc.), et au participe (Gen., XXIV, 13, etc). Aux autres temps, on se sert du hitpael, qui ne se trouve au passé que dans Nombr., XI, 16, et II Chr.. XI, 13, et jamais au participe. — Le nifal de טמא n'est usité qu'au passé (Lév.. XVIII, 24, etc.) et au participe (Ez., XX, 30, 31). Pour le futur on se sert du hitpael (Lév., XVIII, 24). On rencontre toutefois au passé la forme anormale הִטַּמֵּאוּ (Deut., XXIV, 4).

XI. Nifal isolé.

Un grand nombre de verbes ne présentent que le nifal. Il se peut que dans quelques-uns l'absence d'une autre forme soit fortuite, et il est aussi possible que quelques nifal soient dus à une altération du texte. Nous ne les avons pas répartis d'après leur signification probable, en réfléchis et en passifs, parce que les autres conjugaisons manquent pour servir de points de repère.

Les verbes avec nifal seul sont :

אבק, lutter (Gen., XXXII, 25, 26); — אות, consentir (Gen., XXXIV, 15, 22, 34 ; II Rois, XII, 9) ; — אלח, être gâté (Ps., XIV, 3 ; LIII, 4 ; Job, XV, 16) ; — אלם, être muet (Is., LIII, 7, etc.) ; — אנח, gémir (Ex., II, 23 ; Is., XXIV, 7, etc.); — אנש, tomber malade (II Sam., XII, 15) ; — גרז, être retranché (Ps., XXXI, 23) ; — דהם, être troublé (Jér., XIV, 9) ; — הוה, être frappé (Dan., II, 1 ; VIII, 27) ; — זעך, s'éteindre (Job, XVII, 1); — חסן, être emmagasiné (Is., XXIII, 18) ; — חשל, se traîner (Deut., XXV, 18) ; — יאל (= אול), être insensé (Nombr., XII, 11 ; Is., XIX, 13 ; Jér., V, 4 ; L, 36) ; — יסד (= סוד), se concerter (Ps., II, 2 ; XXXI, 14) ; — ישן, être vieux

(Lév., XIII, 11 ; XXVI, 10 ; Deut., IV, 25) ; — כוה, se brûler (Is., XLIII, 2 ; Prov., VI, 28) ; — כמר, être brûlé, s'enflammer (Gen., XLIII, 30 ; I Rois, III, 26 ; Osée, XI, 8 ; Lam., V, 10) ; — כנף, se cacher (Is., XXX, 20) ; — כתם, être marqué (Jér., II, 22) ; — לבב, devenir intelligent (Job, XI, 12)[1] ; — לבט, trébucher (Osée, IV, 14 ; Prov., X, 8, 11) ; — לוה, s'attacher (Gen., XXIX, 34 ; Nombr., XVIII, 2, 4 ; Is., XIV, 1, etc.[2]) ; — לחם, combattre (Ez., I, 10, etc.)[3] ; — לעג (= עלג), balbutier (Is., XXXIII, 19) ; — מלח, être usé (Is., LI, 6) ; — מלץ, être doux (Ps., CXIX, 103) ; — מקק, se dissoudre, pourrir (Lév., XXVII, 39 ; Is., XXXIV, 4, etc.)[4] ; — מרץ, être violent (Job, XVI, 3) ; — נבא, prophétiser (I Sam., X, 11, etc.) ; — נפש, respirer (Ex., XXIII, 12 ; XXXI, 17 ; II Sam., XVI, 14) ; — סכן, être en danger (Eccl., X, 9) ; — סכר (= סגר), être fermé (Gen., VIII, 2 ; Ps., LXIII, 12) ; — סמן, être marqué (Is., XXVIII, 25) ; — סרח, se corrompre (Jér., XLIX, 7) ; — עדר, manquer (I Sam., XXX, 19 ; II Sam., XVII, 22 ; Is., XXXIV, 16, etc.)[5] ; être sarclé (Is., V, 6 ; VII, 25[6]) ; — עצל, être paresseux (Juges, XVIII, 9) ; — ערם, s'amonceler (Ex., XV, 8) ; — עתם, être obscurci (?) (Is., IX, 18) ; — פתל, s'enlacer, être tortueux (Gen., XXX, 8 ; Prov., VII, 8 ; Job, V, 13) ; — צדה, être ravagé (Soph., III, 6) ; — צרב, être brûlé (Ez., XXI, 3) ; — קדד, s'incliner (Gen., XXIV, 26, etc.) ; — קוה, s'amasser (Gen., I, 9 ; Jér., III, 17) ; — רדם, dormir (Juges, IV, 21 ; Jonas, I, 5, 6 ; Ps., LXXVI, 7 ; Prov., X, 5 ; Dan., VIII, 18 ; X, 9) ; — שען, s'appuyer (Gen., XVIII, 4, etc.).

MAYER LAMBERT.

[1] Le pièl de ce verbe signifie « charmer » ou « pétrir ».

[2] Le qal se rencontre seulement Eccl., VIII, 15, avec le sens de « s'attacher ». Autrement il signifie « emprunter ».

[3] Le qal se trouve à l'impératif dans Ps., XXXV, 1, au participe, *ibid.*, et LVI, 2, 3.

[4] Le hifil dans Ez., XIV, 12, paraît être une faute pour le nifal.

[5] Le pièl avec le sens de « laisser manquer », se trouve dans I Rois, V, 7.

[6] Il se peut que ce verbe se rattache au qal עדר « arranger » (I Chr., XII, 33, 38).

NOUVELLES REMARQUES

SUR

LES MOTS פּוֹלֵחַ ET פַּגָּן, כַּרְתָּנִי ET עִירְנִי

I.

Les observations que M. Büchler a publiées sur ces mots (XL, 154 et s.) peuvent être complétées et rectifiées. Pour פּוֹלֵחַ, il conclut des trois passages contenant ce terme (*Yelamdènou* sur Lévit., v, 21 ; sur Deutér., vii, 17-26, et xii, 29) qu'il signifie « un fonctionnaire du palais » ou « un soldat romain », et il termine ainsi : « Mais tout cela ne donne pas l'étymologie de פולח, et j'attends des philologues de profession qu'ils établissent l'origine du mot de racine araméenne que je ne m'explique pas bien. »

Sans avoir la prétention d'être un « philologue de profession », je crois pouvoir donner l'explication désirée et confirmer en même temps l'opinion de M. Büchler. C'est le syriaque d'Edesse qui aide à faire comprendre le sens de « soldat ». Brockelmann prouve par des exemples que פלחן signifie *miles* et פלחנין *militaris*. Mais la lexicographie néo-hébraïque, celle du Midrasch, du Targoum et du Talmud palestinien ne doit pas recourir en première ligne, pour faire ses comparaisons, au syriaque, bien moins encore à l'arabe ou au persan, mais à un dialecte dont elle ne s'est guère préoccupée jusqu'à présent et qui est apparenté et presque identique avec le judéo-palestinien, je veux dire l'araméen christiano-palestinien. On possède de ce dialecte des textes très importants, entre autres la plupart des Évangiles, en trois manuscrits, et de nombreux extraits de l'Ancien Testament. Ce sont des morceaux traduits d'après le grec, et, par conséquent, il est possible d'établir avec certitude la signification de presque tous les mots. Ces textes aident à comprendre

des centaines de termes néo-hébraïques ou judéo-palestiniens qui en syriaque ne se rencontrent jamais ou se rencontrent rarement, ou s'y présentent avec des formes ou des sens différents. C'est ainsi qu'on rencontre fréquemment, dans ce dialecte, le mot פלח dans le sens de « servir comme soldat », par exemple : II Timothée, II, 3, σὺ οὖν κακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης χριστοῦ Ἰησοῦ. οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ. De ce texte du Nouveau Testament nous possédons deux traductions christiano-palestiniennes : 1° dans G. H. Gwilliam, *The Palestinian Version of the Holy Scriptures*, p. 19 ; (dans *Anecdota Oxoniensia*, *Semitic Series*, I, 5, 1893) : חוש על בישתא היך פלוחה (l. פלוחא) דיכוס משיחא. לית אנש דפלח פלח ומתכרך בעבידתה דעלמא דלדן דאכתבה ישפור[1] (l. פלחו) ; 2° dans A. Smith Lewis, *A Palestinian Syriac Lectionary* (*Studia Sinaitica*, Londres, 1897), p. 21 : (l. פלחא ou פלוחא) את נפל[2] היך פלחה טבא דיכוס משיחא: אנש לא הוא פליח ומתכרך די במקמתה[3] דעלימא לבדיל דידי שפיר להדין דפלח לה. De même, dans Mathieu, XXII, 7 : καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ, verset qui est rendu dans A. Smith Lewis, *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels* (Londres, 1899), p. 90 : ושליח פלחוי A, פלחו C, פלחו. Enfin, Luc, II, 13, καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου ; *ibid.*, p. 254 : ומן שליא הוא עם מלאכא סוגאי דפלחו דשומין.

On a donc : פְּלַח « servir à l'armée », פָּלוֹחָא ou פלחא, « soldat », et פָּלְחוּ « armée »[4]. Par conséquent, il est inutile de chercher une étymologie spéciale. C'est tout simplement l'araméen פלח, en hébreu עבד, faire, travailler (et plus particulièrement, chez un peuple agricole comme les Hébreux et les Araméens, travailler la terre), servir, et surtout servir comme soldat. Ce dernier sens est devenu prépondérant sous la domination romaine, où פלח a été employé pour rendre *militare*, terme qui ne signifie pas seulement « être soldat », mais aussi « remplir une fonction quel-

[1] Je transcris ici le christiano-palestinien en caractères hébreux, mais il est écrit en cursive estranguélo, pour se distinguer mieux, à ce que croit M. Noeldeke (*Z.D.M.G.*, XXII, 447), de l'écriture employée par les Juifs pour cette langue.

[2] Je ne comprends pas mieux ce mot que Nestle. Peut-être est-ce un un *ethpeél* et faut-il lire את avec le mot suivant.

[3] מקמתא signifie très souvent « chose » : (213) Mathieu, XVIII, 9 ; (218) *ib.*, XVI, 18 ; (284) Land, 144 ; Lewis, *Lect.*, 14, 118, IIebr., II, 17 ; Land, 173, 23 ; 182, 6 ; 199, 19 ; 200, 6 et 10. Le mot מקום a-t-il quelque part ce sens ? Ou l'hébreu יקום ?

[4] La forme *ethpeél* de cette racine a parfois un sens que je n'ai jamais rencontré dans le judéo-palestinien : se servir d'une chose, avoir des rapports avec quelqu'un. Ainsi, dans Land, 194 : הלין דמתפלחין בישאית באיבריא ; 200, 21 : ולא לא גר מתפלחין : Lewis, I, 34 (Jean, IV, 9) : בקטרין (?) דמינין תקא מתפלח ירודי עם שמרי (συγχρῶνται) ; II, 56 (Job, XVI, 10) : ὀργῇ χρησάμενος, ברוגז אתפלח עמי.

conque ». Le verbe פלח est donc l'équivalent de *militare*, avec cette différence que le mot araméen a perdu peu à peu son sens primitif pour désigner ensuite le fait d'être soldat, tandis que, dans la langue latine militaire, le verbe *militare* signifiait dès l'origine « servir comme soldat ». Dans l'Allemagne militaire, le mot *dienen*, « servir », a absolument le même sens ; « il sert » veut dire : il est soldat [1].

Mais, en réalité, le verbe latin *militare* ne signifie pas seulement « être soldat », mais aussi, et particulièrement à l'époque impériale, occuper un emploi (surtout militaire) dans le palais de l'empereur. Ainsi, on lit dans Forcellini, *s. v. miles* : « Milites etiam dicti sunt qui in sacro Palatio in aliquo officio domus Augustæ inserviebant. » Et cet auteur cite des preuves du code Théodose. Donc les mots de *miles*, *militia, militare* (פלח, פלוחא, פלחות) peuvent désigner toute fonction remplie à la cour. Il s'ensuit que le rédacteur de l'aggada sur Lévitique, v, 21, citée dans le *Tanhouma*, éd. Buber, a pu remplacer parfaitement le mot פולח par בן פלטין.

2° C'est que בן פלטין n'est pas, en effet, comme le croit M. Büchler, la traduction littérale de *domesticus*, mais le terme technique *palatinus*. M. Levy traduit ce mot : « dignitaire de la cour » ; cela n'est pas tout à fait exact. Depuis les réformes militaires opérées par Constantin le Grand et même depuis Hadrien, les *palatini* sont les soldats de première classe, la garde impériale commandée par les *praetoriani ;* ils faisaient le service auprès de la personne et dans le palais de l'empereur. On comprend ainsi très bien le passage du *Tanhouma* où le roi punit le בן פלטין, parce que ce dernier aurait dû connaître les נימוסי המלכות [2], et c'est avec juste raison que dans *Nombres r.*, I, 12, les Lévites, et particu-

[1] Dans le christiano-palestinien, le mot qui désigne ordinairement le soldat est רומי. C'est ainsi que στρατιώτης est traduit dans Mathieu, VIII, 9 (p. 72) ; XXVII, 27 (201) ; XXVIII, 12 (p. 216) ; Luc, VII, 8 (p. 105) ; XXIII, 36 (p. 205) ; Jean, XIX, 2 (p. 197), v. 32 et 34 (206, 208), στρατευόμενοι dans Luc, III, 14 (264) ; ailleurs c'est פלח. Si l'on examine bien les divers passages, l'on verra que ce n'est pas פלח, mais רומי qui est employé pour désigner les vrais soldats du temps de Jésus. Déjà M. Noeldeke a remarqué que רומי, comme traduction de στρατιώτης, est très caractéristique pour indiquer l'époque et la région du dialecte : « Cet usage de traduire de cette façon, dit-il, a existé, en général, dans le pays araméen soumis à la domination romaine, et se rencontre aussi dans les ouvrages syriaques originaires de ce pays, mais non dans ceux d'autres contrées. » Dans les écrits juifs non plus, רומי ne signifie pas toujours « Romain », mais parfois « soldat », par exemple dans j. *Berachot*, 13 *a*, l. 73, פגעון בה רומאי, et ailleurs. Dans le néo-syriaque, les gendarmes s'appellent aujourd'hui Remoyé, Rimoyé (Noeldeke, dans *Z.D.M.G.*, XXXV, 234 ; cf. Schwally, *Idioticon*, 88).

[2] Cette forme aussi ne se rencontre que dans le christiano-palestinien ; en syriaque, c'est נמוסכן.

lièrement les Korahides, qui étaient chargés de porter l'arche d'alliance, sont appelés פלטיניין [1]. Le mot בן פלטרין n'est pas tout à fait identique avec בן פלטין.

3° En effet, פלטורין (פלטורה, פלטרין) n'est pas, comme le croit M. Levy (avec Kohut), le terme פלטין auquel on a ajouté un ר. Déjà Fleischer a fait la remarque que « ce n'est pas פלטין avec l'intercalation de ר, c'est-à-dire *palatium*, mais *prætorium*, avec un *l* au lieu du *r* ; en syriaque פרטורין ». Mais pour ce mot aussi, il vaut mieux établir une comparaison avec le terme christiano-palestinien, qui a également un ל. Les Évangiles présentent pour le mot πραιτώριον, dans les trois mss., les formes suivantes :

Mathieu, XXVII, 27, p. 201 : A אפליטורין, B פליטורין, C פליטורין [2] ;
Ibid., p. 210 : A אפליטורין, B פלטורין, C פליטורין ;
Marc, XV, 16, p. 201 : A = B ; B פליטורין, C פלטורין ;
Jean, XVIII, 28, p. 194 : הפליטורין ;
Ibid., p. 196 : A = B ; B הפליטורין, C הלפליטורין (*sic*) ;
Ibid., XVIII, 33, p. 197 : A פליטורין, B פליטורין, C פליטורין ;
Ibid., XIX, p. 198 : A = B ; B פליטורין, C פליטורין.

Comme *prætorium* désigne tout édifice de l'État, même dans les villes de province (car πραιτώριον, dans les passages cités, indique la demeure officielle du gouverneur Ponce Pilate à Jérusalem), פלטרין ne doit pas être confondu avec פלטין, le palais impérial, bien qu'en réalité, on rencontre constamment cette confusion, par la faute des copistes, dans les écrits juifs.

4° הכתיב. Dans une des deux traductions de II Timothée, II, 4, les mots τῷ στρατολογήσαντι sont rendus par דאכתבה, au lieu de דפליח לה. Ce radical de כתב a probablement le même sens dans un texte christiano-palestinien cité par Land, *Anecdota syriaca*, IV, p. 182, bien qu'on n'ait pas encore établi avec certitude l'original grec אכתבו ארמהון לקיסר. On trouve aussi ce terme dans le judéo-araméen : מוכתב היה יתרו באסטרטיא של עמלק (lire לאסטרטיא

[1] Dans Lactance, *De morte persec.*, ch. XI (Migne, II, 212), je trouve l'un à côté de l'autre *milites* et *palatini* : « Satis esse si palatinos tantum ac milites ab ea religione prohiberet. » P. Baude, à la fin de la note qu'il y a ajoutée, et qui, du reste, est incomplète, dit : « Per palatinos denotari putamus et omnes Diocletiani domesticos tanquam totidem palatii incolas, et quotquot insuper dignitate aliqua ad palatium pertinente ornati erant. »

[2] Par פ j'indique le *p inversum*, qui représente d'habitude le *p* et le π du latin et du grec, mais souvent aussi le פ non aspiré et même le ב. Des trois mss. cités ci-dessus, A contient le texte le plus récent, avec une vocalisation très complète et employant constamment le même système de points ; il a été revu et écrit avec le plus grand soin. B a certainement le plus ancien texte, mais contient une masse de fautes de copie ; C a le plus souvent le texte de A, mais sans ses points-voyelles.

et non pas, comme le propose M. Buber, מ'). On lit dans *Tosefta Baba Batra*, IV, 7 (= Talmud babli, 92*b*, et passim) : si l'on vend à quelqu'un un domestique et que l'on découvre ensuite qu'il est מוכתב למלכות... » Raschi explique ces derniers mots ainsi : לידרג, « inscrit par le gouvernement comme condamné à mort », et Levy adopte cette explication. En réalité, cela veut dire : « désigné comme soldat ». Dans *Genèse r.*, LXXXIX, 7, les mots עבד שכך מוכתב בסקרידין ne sont pas clairs ; je suis d'avis avec Levy qu'il faut corriger en כלידרין. Dans *Exode r.*, XV, 22, on lit : בשר ודם מכתיב לו סטרטיוטין[1] גבורים בריאים כדי ללבוש קסדא ושריון וכלי זיין והקב"ה הכתיב סטרטיטין ! שלו שאינן נראין שנא' עושה מלאכיו רוחות. On voit par ces divers textes que le mot אכתב ou הכתיב est le latin *ascribere*, *conscribere*, et que מוכתב est *conscriptus*, conscrit, désigné comme soldat. Dans le grec, et notamment chez Polybe, ce mot latin est rendu par καταγράφειν (qui a encore différentes autres significations), et l'araméen אכתב ou הכתיב est la traduction du mot grec ou du latin[2].

5° פגן est naturellement le latin *paganus*. Ce mot a souvent la signification de « civil », par opposition à « militaire », principalement en vue de la position du civil vis-à-vis de la loi. Ainsi dans Pline, lettre 18 : « Apud me *milites* et *pagani* certatim ei testimonium retribuerunt. » Juvénal, XVI, 38, dit : « Tu trouveras plus facilement un faux témoin contre un *paganus* qu'un témoin véridique contre un soldat (*armatus*). » Dans le chapitre 21 de son remarquable ouvrage, Gibbon a exposé dans une note (173)[3], avec son érudition si sûre, un court historique des changements singuliers qu'a éprouvés le sens de ce mot. Voici, selon lui, la troisième phase : « Le développement extraordinaire de la classe militaire nécessita une expression désignant une classe opposée (cf. Hume, *Essays*, I, p. 555), et tous ceux qui n'étaient pas attachés au service du prince furent désignés par le terme *pagani* (voir aussi Tacite, *Historia*, livre III, 24, 43, 77; Juvénal, Satire XVI; Tertullien, *De Pallio*, ch. IV). » Ce qui était arrivé pour *miles* s'est répété pour *paganus* : peu à peu, le sens s'en est étendu. Le premier terme avait fini par être appliqué à tout emploi et à toute fonction, le second finit par désigner toute occupation d'amateur, par exemple le savant sans fonctions offi-

[1] Je ne sais pas pourquoi Levy traduit סטרטיוטין par « général », car στρατιῶται désigne, en réalité, les simples soldats.

[2] Le mot כתובה, contrat de mariage, est également une traduction. C'est le grec γραφή. L'institution comme le mot ont été empruntés au droit égypto-grec, où Simon b. Schétah les a pris pour les introduire en Palestine. Il y aurait bien des observations à faire à sujet.

[3] Dans la traduction allemande de Schreiter (Leipzig, 1805), V, p. 216.

cielles, l'artiste dilettante. *Paganus* ne signifie donc pas « un homme grossier, rustique », mais, par opposition au fonctionnaire, militaire ou autre, qui est soumis à une règle, un homme qui vit en dilettante.

6° קרתני et עירני sont identiques ; seulement l'un est un terme hébreu et l'autre est araméen. Ce sont les traductions des mots latins *urbanus* et *municipalis*, avec les diverses significations de ces deux mots. A l'origine, *urbanus* désignait l'habitant de l'*Urbs*, c'est-à-dire de Rome, et *municipalis* l'habitant d'un municipe ou ville de province. Quand on veut opposer la capitale à la province, עירני répond à *municipalis*, et *urbanus* est rendu par בן מדינה, ou, comme dans *Mischna Dammaï*, II, 4, on oppose קרתני à ירושלמי. Comparé à *urbanus*, le mot *municipalis* désigne ce qui est de moindre importance, ce qui est médiocre, subalterne. Ainsi, dans Sidoine, IV, ép. 3 : « Municipales et cathedarii oratores », et *ib.*, carm. IX, 310, « municipales poetæ ». Le latin répond ici très exactement au texte de la *Pesikta*, 117 *b*, où l'on oppose le langage de Jérémie, comme étant celui d'un עירני, au style d'Isaïe considéré comme un בן מדינה.

Quand on ne veut pas les opposer l'un à l'autre, עירני et קרתני sont tous les deux la traduction d'*urbanus*, et peut-être n'a-t-on donné à ces qualificatifs la terminaison *ani* (au lieu de dire בן עיר, בן קריה, comme בן כפר) que pour les faire mieux ressembler par l'assonance finale à *urbanus*. Quintilien définit ainsi l'*urbanus* : « Urbanus homo erit cujus multa bene dicta responsaque erunt, et qui in sermonibus, circulis, conviviis item in concionibus omni denique loco ridicule commodeque dicet », c'est-à-dire un orateur disert, un convive agréable, un charmant causeur. C'est ce qu'exprime aussi le grec πολιτικός, sauf que ce dernier terme indique plutôt le rôle public que le rôle mondain du personnage. Dionys., *De arte rhetorica*, ch. I, distingue trois genres de discours : τὸ ἀφελῶς, τὸ σεμνῶς, τὸ πολιτικῶς. A notre *urbanus* (ou πολιτικός) ressemble le קרתני du *Tanhouma* (éd. Buber, 2) qui se met en avant pour aller parler au roi ; c'est un personnage à la parole facile, qui est reçu par le souverain, tel le prophète Isaïe.

Plus tard, *urbanus* eut un sens singulier : il désigna une sorte de jocrisse appelé à amuser les gens, le fou que les hauts personnages entretenaient pour distraire leurs hôtes. C'est ce sens qu'a עירני dans *Genèse r.*, XIX, 6, cet homme qui brise les vases précieux d'un marchand de verreries, sans que celui-ci puisse songer à s'en faire dédommager, soit parce que celui qui lui a causé ce dommage est irresponsable ou parce qu'il a des maîtres puissants.

Les mots que nous venons d'étudier ici montrent clairement l'influence du latin sur le néo-hébreu, qui, pour les conceptions et les mots, est une des parties philologiques les plus compliquées. On appréciera encore mieux la grande influence du latin sur le néo-hébreu quand le *Thesaurus* sera terminé.

B. Jacob.

Goettingue, 15 août 1900.

II.

L'étymologie de l'expression rare פּוֹלֵחַ, dont M. Büchler a parlé (*Revue*, XL, 156), s'explique sans difficulté par le syriaque. En cette langue, le mot פָּלְחָא désigne celui qui est en service de guerre, qui fait du service militaire. Le sens général du mot « servir », qui est le sens du mot פלח en araméen, se réduit ici au sens plus étroit de « servir dans l'armée », comme cela a lieu d'ailleurs aussi pour le mot en allemand et en français. En syriaque, ce sens particulier de פלח est très fréquent. Payne-Smith, col. 3148 et s., cite une foule d'exemples de ce mot comme verbe ou comme substantif verbal. Je ne citerai ici que quelques-uns de ces exemples. La Peschito traduit ἵνα στρατεύῃ στρατείαν (I Timoth., I, 18) par דתפלוח פלחותא ; στρατιώτης (Actes des Apôtres, X, 7 ; II Timoth., II, 3) par פָּלְחָא. פלחא עתיקא sont des soldats vétérans ; פלחא מזינא « des soldats armés ». La juxtaposition du mot avec le mot grec correspondant est intéressante à noter : פלחי אסטרטא sont des soldats qui se livrent à des exercices militaires. פּוֹלֵחַ n'est donc autre chose que la forme hébraïque du mot syriaque avec le sens spécial de « guerrier, soldat ». Ainsi le sens tiré par M. Büchler du contenu des passages en question se trouve aussi justifié étymologiquement. On comprend aussi mieux maintenant comment les שני אסטרטיוטין dans la phrase de Josué b. Lévi (*Tanhouma*, בחקותי, au commencement) ont comme correspondants, dans le passage parallèle du *Yelamdènou* (cité par l'Arouch) שני פולחין. פולח est l'équivalent sémitique du grec στρατιώτης.

L'opposition entre פגן, *paganus* (dans le sens de non-militaire), et פולח se trouve aussi confirmée par le syriaque. Payne-Smith (col. 3031) cite, d'après un manuscrit de l'ouvrage des *Patrum Vitæ*, l'expression פגני ופלחי אסטרטיא « des non-militaires et des militaires ».

Comme פולח est l'équivalent sémitique de στρατιώτης, le mot פגן, provenant du latin paganus, correspond au mot קרתני, par

lequel il est rendu dans *Tanhouma*, ויקרא, 6 (éd. Buber, 11). Ce mot est la forme hébraïque de l'araméen קריה, en syriaque קורייא, qui désigne le villageois, le « paganus », par opposition au « citadin » et aussi l'habitant de petite ville, le provincial par opposition à l'habitant de la capitale, l'habitant de la grande ville. Si, dans le passage cité de *Tanhouma*, קרתני (קריה) a le sens spécial de paganus, on ne peut pas également lui donner ce sens spécial dans les passages où la signification primitive de ce mot fournit un sens convenable. M. Büchler a donc raison en donnant dans *Tanhouma*, האזינו, 2, où קרתני est opposé aux איסטרטיוסין, le sens spécial du mot, mais dans la sentence de R. Abin sur Gen., II, 22 (*Gen. rabba*, ch. XVIII), il n'y a aucune raison de s'écarter du sens général du mot קריה, d'autant plus que dans le passage parallèle (*Tanhouma*, éd. Buber, חיי שרה, 3) ce mot est rendu par עירוני. En effet, עירוני, ou עירני, est en opposition avec בן מדינה, comme dans la comparaison de R. Lévi l'agadiste citée par M. Büchler (p. 159) d'après la *Pesikta*, 117 *b*. Je rappellerai le principe établi par le même agadiste (voir *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, II, 331), d'après lequel, dans la langue post-biblique, עיר signifie la ville de province, la petite ville, et מדינה la capitale ou la grande ville (*Esther rabba*, sur I, 1 ; *Ruth rabba*, sur I, 1). Dans la comparaison de R. Lévi, l'origine du prophète Jérémie de la petite ville d'Anathoth fournit un prétexte pour le comparer à un habitant de petite ville (עירני), qui, dans sa timidité, n'ose pas parler avec rudesse à la matrone et la traite avec douceur et ménagement. Par contre, Isaïe, qui était originaire de Jérusalem, a la hardiesse et le courage de l'habitant de la grande ville (בן מדינה). Dans l'autre comparaison de R. Lévi (*Gen. rabba*, ch. L fin), עירני et בן המדינה n'expriment pas l'opposition entre le « civil » et l' « officier », comme M. Büchler le veut, mais עירני désigne le *patronus* ne demeurant pas dans la capitale, qui, par conséquent, n'est pas présent quand le roi exerce la justice, tandis que le בן המדינה, habitant la capitale, peut assister aux séances du tribunal. De cette manière seulement on parvient à comprendre la comparaison de R. Lévi. — Dans la troisième comparaison de R. Lévi, citée par M. Büchler (tirée de *Lév. rabba*, ch. IV ; de même dans *Koh. rabba*, sur VI, 7), עירוני signifie aussi l'habitant de la petite ville, qui épouse une princesse et qui ne peut satisfaire ses goûts, symbole de l'homme mortel chez qui l'âme, venue du ciel, ne trouve pas une satisfaction entière. Ici il suffit de songer à la situation étroite de l'habitant de la petite ville, du provincial, chez lequel la noble fille de roi ne peut se plaire, même si on lui offre « toutes les jouissances mondaines ». Dans la sentence de *Pesikta rabbati*,

ch. xx (p. 95 *a*), les בני כרכים et les בני כפרים ne sont autre chose que les בני מדינה et les עירנים (ou קרתנים), exprimant ainsi le contraste entre les êtres divins et les êtres terrestres (les anges et les hommes). Au singulier, la même antithèse existe entre בן כפר et בן כרך, par lesquels on exprime la différence entre Isaïe et Ezéchiel (*Haguiga*, 13 *b*), comme plus haut on exprime par עירני et בן המדינה la différence entre Isaïe et Jérémie (cf. כופרים et בני המדינה, *Mischna Teroumot*, ii, 5, pour désigner deux espèces d'oignons). — Enfin, la comparaison de *Gen. rabba*, ch. xix (sur Gen., iii, 7), qu'un agadiste attribue à Yohanan b. Zakkaï et un autre agadiste à Akiba, s'explique aussi très bien si on prend עירוני dans son sens ordinaire. L'habitant de la petite ville ou du village ne connaît pas le prix des vases en verre précieux exposés dans une vitrine à la porte du magasin du marchand de verreries et, sans se douter du dommage considérable qu'il va causer, il frappe dessus avec son bâton et les brise. Un habitant d'une grande ville n'aurait pas agi de la sorte. Une tradition particulièrement caractéristique pour établir le sens de עירוני est celle qui est conservée dans *Echa rabbati*, sur iv, 1, tradition sûrement ancienne, remontant à l'époque antérieure à la destruction de Jérusalem : עירוני שנשא ירושלמית ירושלמי שנשא עירונית. Cf. l'exemple tiré de Bar Hebraeus, cité par Payne Smith, 844 et 3719 : נאמר מדיניא לקורייא « le citadin dit au villageois ».

W. Bacher.

Budapest, septembre 1900.

NOUVEAUX FRAGMENTS

RELATIFS A BEN MÉIR

I

Le fragment dont nous donnons plus loin le texte et la traduction forme la contre-partie du fragment du *Sèfer Moadim* publié par M. Harkavy, il y a quelques années, dans le *Zikaron Larischonim*, et que M. Israël Lévi vient d'enrichir dans l'avant-dernier numéro de la *Revue* (voir *Revue*, XL, 261). La pièce de M. Harkavy, complétée par celle de M. Israël Lévi, nous a fait connaître les assertions de Ben Méïr, la nôtre nous fournit la réponse faite à celui-ci par le collège de Sora.

Certes, ce nouveau document n'ajoute pas grand chose à ce que nous savons du fond même de cette lutte ; nous sommes toujours dans l'ignorance la plus complète sur cette intrigue, qui, à en juger par la frayeur qu'elle inspira à l'exilarque, David ben Zaccaï, dut être d'une grande gravité ; nous ne savons même pas le nom de celui qu'on désigne simplement sous la dénomination de « Ben Méïr », à cause de son excommunication. Nous voyons que Ben Méïr attaqua les règles du calendrier traditionnel, avec une telle force qu'il fallut appeler Saadia en aide pour l'écraser. C'est ce qui donne à ce document, à notre avis, une grande valeur. Il nous explique, en effet, le mystère qui planait sur l'histoire de la nomination de Saadia au Gaonat de Sora.

En effet, on ne peut s'expliquer comment l'exilarque, David ben Zaccaï, que l'histoire nous représente comme un homme altier et peu scrupuleux [1], se décida à appeler Saadia de l'Egypte au Gaonat de Sora, contrairement à l'usage établi d'attribuer ce haut poste à un Babylonien, et malgré l'avis de Nissi Naharwani, qui,

[1] Voir סדר עולם זוטא, Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, II, 79, 80.

connaissant la droiture et l'incorruptibilité de Saadia, le lui avait déconseillé ; en outre, le Gaon de Pumbedita de cette époque, Cohen Cédek, qui cherchait par tous les moyens à faire éclipser l'éclat de l'Académie de Sora au profit de la sienne, ne dut pas ménager ses efforts pour écarter ce concurrent redoutable. L'affaire de Ben Méïr nous donne la clef de ce mystère.

Il est évident, et M. Harkavy l'a déjà fait remarquer, que le but de Ben Méïr était de soustraire la Palestine à l'autorité de l'exilarque de Babylonie et, à cet effet, il recourut, pour ainsi dire, au moyen classique. Sept cents ans auparavant, Hanania, le neveu de Josué, voulant diminuer le prestige du patriarche, Siméon ben Gamliel, commença à fixer lui-même, en Babylonie, l'époque des fêtes[1]. Ben Méïr, cherchant à battre en brèche l'autorité de l'exilarque souleva, en Palestine, la question du calendrier. David ben Zaccaï, très jaloux de ses prérogatives, n'étant pas en état lui-même de démontrer l'inexactitude du calcul de Ben Méïr et ne trouvant personne autour de lui qui fût capable de le faire, s'adressa à Saadia, dont l'autorité était déjà bien établie, et celui-ci composa un ouvrage spécial pour réfuter les arguments de Ben Méïr. L'exilarque, soit par gratitude envers Saadia pour le service rendu, soit par peur qu'une pareille aventure ne se reproduisît sur un autre terrain que celui du calendrier, qui était déjà une affaire jugée, voulut avoir à son service un homme comme Saadia et le nomma, malgré tout, Gaon de Sora.

וישלח את בנו בחדש הרביעי לשנת מא[תים]... ושלוש ויבא ירושלם
ויעבֵר קול ביום הק[ריאה] לאמר מפו[רש] ביד נביאיו וחכמיו אות לברית
מרחשון וכסלו חסֵרים וה[יו... ע]ושין כיום אחד וידבר סרה
על אלהינו ולא עלו העם אתו ובר... כן הדבר והנה כל ישראל בכל
הארצות לא כן חִשבו כי שמו א... שרים שלימים על כן לניסן
השלישי
כא : וכמשפט וכחקה שמום כן כל בני ישראל אשר במזרח ואשר
במערב
ואשר בְּצָפון ובאיי הים : כי עד שש מאות ותשעים וחמשה חֲלָקי שעה
אחרונה בלילה הרביעי יהיו חסרים ומשם וָהָלאה יהיו מלאים ובשנה
ההיא והי תשע מאות ושלשים ושנים : הנה כתובה בחוקת המועדים
לתכונותיהם עד אשר הורישונו אבותינו בנינו מאז : ויהי כאשר שמע
נשיאנו וראשי הישיבות והאלופים וכל הברורים וכל מבין עם תלמיד
היושבים בבבל את הרעה הזאת אשר עשה ויֵחָרדו חרדה גדולה ויחר
להם כי לא היתה כֵן ולא נראתה מיום עלות בני ישראל מארץ
מצרים

[1] Voir j. *Ned.*, VI, j. *Sanh.*, 1, et *Ber.*, 63.

לִמְדי היותם באדמת הקדש ואחרי [נ]פוצם לא נשתָּנו זמניהם :
וַיִוָּעצו
החכמים לכתב אגרות ונשלח ספרים אליו הלא להודיעו את דרך
החוק
כי אמָרו אולי משגה הוא : ויעשום וישלחו אליו ספרים שניים
ולא אבה
לשמע ויוסיפו עוד וישלחו ספרים שלישית ולא אבה לשמוע ובכל זאת
השב ישיבם נמרצות : על כן הצמיתו אתו כי זולת חטאת על לכתו
שובַב משובת נצח החזיק בתַרמיתו וימאֵן לשוב : אך אל יתר העם שלחו
אגרות להזהירם למען לא יתעו בדברֵי המֹמאיר הירא את לשונו
לא מֹרהו
ואשר אין עליו על סבלו ויבן ויצליח : וזה פתשגן הכתב אשר שלחו
החכמים
אליו ממקום הועדם הֵ בבל שלום לראש החבורה ולבניך ולאחיך ולכל
נלוך : לא
האמננו לשמע הבא אלינו כי בנך שם חג שלא כדת וסמוך לבנו כי
אם נעשה
הדבר בשגגה הוא : והדבר נכון מאוד ולא נפלא הוא מן התלמידים
כי עבר
הפת את הגבול בשבעה חלקים ושלשים ומאתים : וגם לתשוּבת השנה
כן יעבר את המועד ממאתים וארבעה מן הפשירית בלילה השלישית
וכן לשנה השלישית יעבר את המועד כי פנה יומם מחצי השבת
אל ירע בעיניך לאמר טעיתי ואף כי תאמר שגה בניך שא עיניך
למרום אל קדשנו וחוס עלינו... ניך לבל יהיו קרחה מין רב כל ישראל :
וישיבם
האמרת אתי וכדת הכרזתי לא לכם המרות את פי ולסור מדברי ימין
ושמאל : ויחפש עלילות לחפות על טעותו לאמר כי הגבול בשבת
עד שש מאות וארבעים ואחד מן השביעית ביום ופחתה היוצאת ארבע
מאות וארבעה :

Verso.

ויכתבו עליו בספר השני וגם בשלישי נבחרה לנו שופט ישת ידו עלינו דברי
הקדמונים אשר שמו בפינו... שערים לא יוסיף כל חק על מחצית
היום : חמש אתות כתובת ה... נה למלאות כל אות שָׁנָה תמימה
מה מספרם רדוֹתח ותצָא ת... ותקפֹּט : אל תלך לנוע על הפצים
אשר לא יועילו רבו לבית ישראל משך הגלות ארוך השבי וידל
כבודם
ויתמוֹרטוֹן כי מי זה דמה לחוק חק בעולו תוחלתו נכזבה או מי נלחם
את יֹוי מורא ישראל ופחד אבותינו וינצחהו : פנה אל אחריתיך ואַל
אל יומיך אם עתה יבוש ולא תכלם עד עולמים : ויהי כי ארכו הימים
בלכת ובא הספרים אל המחטיא והוא יַדבֵק דברי רוח בלי דעת

ויגנב מדברהם ויסבּם אליו : ויפנו המבינים אשר בישיבות אל קהלות
ישראל הקרבים אליהם והרחקים ויזהירו אתהם את החקים
ואת התורת ויאַמצו את ידם במועדי אַל : כי יגורו פן ישמעו
שמע המּמאיר ויתעו בו על כן זרו כתביהם בכל פאתי הארץ :
והתי מבוכה וחרדה על כל אלה בעיר ומדינה אשר
השיג שמעו : ויתנו את ידם עוד לשלום בינימו לבלתי נִדָח נִדַח
אין פרץ ויצאת ויאספו ויעשו כן : אחר הדבר הזה לא שב המחשיך
מדרכו הרעה וישב ויחבר דברים לא כֵן באחרית אגרותיו הֵקַל
עוזו הראשון והאחרון הכביד לו : ויעש ארבעה שערים אשר לא
היו בין ישראל לא צום אלהינו ולא דברום נביאיו ולא עלו על לב
חכמיו : החליף את רֹד תתמה וישם את תח מְטָרָף וימר את תצא
שָדָה וגֶב ותחת תרצה שעה ורנו גם שעה
וקַנ תחת תקפַט : לבעבור סבב את פני הדבר להוסיף על כל גבול
אמרת חלקים לאמר לא עברו שלש אלה גבולתיהן : לא יָרֵא
אלהים לדבר על נביאיו שקר וכזב ולא חמל על צעירי הצאן
פן ישגו בשעריו אשר בדאם לו : ולא פנה בלתי אל העמיד עצתו
ומזמתו להחטיא עם ולהכשיל רבים ולפרץ גדרת ולהסיע את
אבנים ולבקע את עציו : ויחרף עוד את הברורים בתהפוכותיו וישימם
בוערים כדרך כל אביר ואמר לכל סכל הוא : ויתר דברי ספריו וכל אשר
עשה בדברי המליצים המדברים אליו להשיבם אל רעתו הנם
כתובים על ספר דברי הימים לראשי הישיבות : ואף ביד

Traduction.

Et il (Ben Méïr) envoya son fils, le quatrième mois de l'année 1233 [de l'ère des Contrats]. Celui-ci arriva à Jérusalem et publia, un jour de lecture de la Loi, ce qui suit : « Dieu a expressément déclaré par ses prophètes et ses sages, comme un signe d'alliance, les mois de Heschwan et Kislew déficients... et il proféra des blasphèmes contre notre Dieu. Cependant le peuple ne le suivit point ; mais, à la longue, il y eut des Juifs d'autres pays qui se trompèrent, parce que lui et ses ancêtres passaient pour des chefs pieux. Aussi les Juifs de l'Orient, de l'Occident, du Nord et des Iles établirent-ils, comme loi et comme règle, que jusqu'aux 695 parties de la dernière heure de la nuit de mercredi les mois seraient défectueux, et qu'à partir de là ils seraient complets. Or, en cette année-là, qui était l'année 932[1], le règlement des ordres des fêtes fut fixé selon la tradition transmise par nos ancêtres à leurs descendants.

Lorsque le prince d'Israël, les chefs des académies, les docteurs, les savants et tous les membres du corps enseignant de Babylone eurent appris le mal que Ben Méïr avait fait, ils en furent effrayés et indignés, car rien de pareil ne s'était passé ni vu depuis que les Juifs

[1] Il faut probablement lire : 232 = 921 de l'ère chrétienne.

sont sortis de l'Égypte : pendant tout le temps que les Juifs sont restés dans la Terre-Sainte et après leur disparition, leur calendrier n'a jamais changé. Les savants décidèrent alors d'envoyer des messages à Ben Méïr : peut-être, disaient-ils, était-ce une inadvertance de sa part. Ils lui envoyèrent deux messages, mais il ne voulut rien entendre ; ils lui en envoyèrent encore un troisième, et il y resta également insensible ; bien mieux, il leur répondit chaque fois par des grossièretés. Aussi ils l'excommunièrent, parce que, en dehors du péché qu'il avait commis dans sa folie, il s'obstinait encore et ne voulait pas y renoncer. Puis ils adressèrent des lettres au peuple pour l'empêcher de se laisser égarer par les paroles du « rebelle [1] ». Les gens qui craignaient la langue de Ben Méir ne le contredirent pas, mais ceux qui ne portaient pas son joug comprirent et s'amendèrent. Voici le texte du message que les savants lui adressèrent du lieu où ils s'étaient réunis, à Babylone :

« Salut à toi, chef de la communauté, à tes fils, à tes frères et à tes compagnons ! Nous n'avons pas cru à la nouvelle qui nous est parvenue que ton fils avait fixé la fête contrairement à la Loi, et nous sommes sûrs que, s'il l'a fait, c'est par inadvertance. En effet, il est clair, et même les écoliers ne l'ignorent pas, qu'il a dépassé la limite du temps de 237 parties ; dans l'année suivante il la dépassera de 204 de la dixième heure de la nuit de mardi, de même dans la troisième année il la dépassera...

» Qu'il ne te déplaise pas de dire : « je me suis trompé » et encore moins que tes [2] fils ont commis une erreur. Lève tes yeux en haut, vers notre Saint, et aie pitié de tes ouailles pour qu'ils ne soient pas séparés de la majorité des Juifs. » Ben Méïr leur répondit : « Je suis dans le vrai et ma proclamation a été faite selon la Loi. Ce n'est pas à vous de me contredire et d'agir autrement que je ne le dis. » Et il chercha des prétextes pour masquer son erreur, à savoir que la limite pour le jour de samedi est à la 641e partie de la septième heure de la journée...

Dans la seconde lettre et aussi dans la troisième ils lui écrivirent : « Choisissons un arbitre qui nous exposera les paroles que les anciens ont mises dans notre bouche, à savoir...

» Ne cherche pas des raisons qui ne peuvent pas servir. L'exil des Israélites est long, la captivité dure, leur gloire est ternie et ils sont dépouillés. Qui voudrait, de son autorité, changer une loi ? Celui-là serait déçu dans son attente, ou qui lutterait contre Dieu, l'objet de la crainte d'Israël et celui de la vénération de nos ancêtres, et le vaincrait ! Pense à ta vie future et non à ta vie terrestre : en subissant une honte maintenant, tu n'auras pas à rougir et à être confondu dans le monde à venir. »

[1] Jeu de mots sur le nom de *Méïr* ; les points sur le premier *mem* appellent l'attention sur le calembour.

[2] Plutôt : *ton*.

Or, comme un temps assez long se passait ainsi en échange de lettres avec le Pécheur, celui-ci continuait à débiter des insanités, à voler des arguments aux savants et à se les attribuer.

Les chefs des académies, s'adressant aux communautés israélites voisines et éloignées, leur recommandèrent les ordonnances et les règlements et les fortifièrent dans l'observance des fêtes de Dieu. Et parce qu'ils craignaient que ceux-ci, en apprenant l'affaire du rebelle ne se laissassent égarer, ils répandirent leurs écrits dans tous les coins de la terre. En effet, la confusion et la terreur régnaient dans la ville et le pays où son affaire était connue. Les savants lui tendirent encore une fois la main pour faire la paix, afin de ne pas le repousser et de causer par là une rupture. Mais, malgré cela, le propagateur des ténèbres[1] n'abandonna pas sa mauvaise voie et se remit à composer des théories fausses ; les impertinences de ses premières lettres n'étaient rien en comparaison de celles qu'il accumulait dans ses dernières lettres. Et il établit quatre principes qui n'ont jamais existé parmi les Juifs, que Dieu n'a jamais ordonnés et auxquels les savants n'ont jamais pensé : il changea le... afin de tourner la chose et d'ajouter à chaque limite 641 parties, pour pouvoir soutenir que ces trois n'ont pas dépassé leur limite. Il ne craignait pas Dieu pour attribuer des mensonges et des faussetés aux prophètes, et il n'avait pas pitié des jeunes brebis qui pouvaient être induites en erreur par les principes qu'il avait inventés : il n'avait à cœur que d'exécuter son projet et son intention de faire commettre au peuple des péchés, de faire tomber des multitudes, de démolir les enceintes, de briser ses pierres et de fendre les bois. Et il injuria encore les savants par ses insanités et les traita d'ignorants, selon l'habitude de tout orgueilleux, et appela chacun « sot ». Pour le reste de ce qui concerne ses lettres et de ce qu'il fit en réponse à ce qu'on lui dit, tout cela est écrit dans le livre des *Chroniques des Chefs des Académies*. Et pareillement dans la main...

ELKAN N. ADLER et J. BROYDÉ.

II

Voici un autre document relatif à la lutte soulevée par Ben Méïr. Nous l'avons trouvé à l'Exposition chez un marchand d'antiquités du Caire : il provient sans le moindre doute de la gueniza de cette ville. Il est malheureusement en mauvais état, il se compose de deux feuillets tronqués de 19 cent. de largeur, mais dont il ne reste plus, d'un côté, qu'une longueur de 9 cent., alors que

[1] Autre jeu de mots sur *Méïr*, qui veut dire « éclairant ».

vraisemblablement la longueur ne devait pas être inférieure à la largeur. C'est une lettre rédigée contre Ben Méïr, et adressée à une communauté dont nous ignorons le nom.

Comme on le voit par le document que publie M. Adler, des missives furent envoyées de l'Irak conjurant les Israélites de ne pas tenir compte des calculs établis par Ben Méïr pour la fixation des fêtes. D'après lui, celles-ci devaient tomber, en l'année 921, deux jours avant la date établie par le comput traditionnel. Ben Méïr avait déjà lancé des lettres pour défendre ses prétentions et pour insulter les savants babyloniens. Nous avons pu en juger par les lignes que nous avons publiées[1]. Il prétendait, il est vrai, avoir été couvert de « fumier » par ses adversaires. Qu'il n'ait pas honte, dit notre lettre, de reconnaître son erreur, lui et ceux dont il est l'instrument. Toutes les communautés se sont déclarées contre lui, à l'Est comme à l'Ouest, excepté quelques localités voisines de celle à laquelle est destinée la présente missive. Que le rabbin qui la recevra réponde qu'il garde toujours ses bonnes dispositions et ajoute-ainsi plus de considération encore à son nom.

Ici s'arrête l'épître. Qu'elle soit relative à la lutte engagée par Ben Méïr contre le gaonat, il n'y a pas le moindre doute. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer notre morceau avec le texte édité par M. Harkavy, p. 217 et suiv. Les années prises comme exemples sont les mêmes, les principes mis en discussion identiques.

Ajoutons que cette lutte a déjà fait l'objet d'une étude intéressante de notre confrère M. S. Poznanski, dans la *Jewish Quarterly Review,* X, p. 152, et que M. Ad. Neubauer a publié, en 1896 (*Ib.*, IX, 37), un fragment provenant aussi de la *gueniza* du Caire sur cette affaire. L'auteur de la lettre contenue dans ce morceau dit que l'été précédent, passant à Alep, il avait appris que Ben Méïr se proposait de faire proclamer ses calculs, c'est-à-dire que les mois de Heschwan et de Kislew suivants seraient déficients. Il lui avait écrit nombre de lettres pour lui démontrer son erreur, et il était retourné à Bagdad croyant que Ben Méïr avait renoncé à son dessein. Mais à Bagdad, la nouvelle était venue qu'il avait passé outre, d'où grand effroi des chefs d'Académie. Ils écrivirent à toutes les communautés qu'il y avait accord parfait entre tous les savants pour protester contre la prétention de Ben Méir; mais celui-ci ne voulut rien entendre et il n'en déclara pas moins ces deux mois déficients. Là-dessus l'exilarque et les chefs des Académies proclamèrent ces mois pleins, c'est-à-dire de trente

[1] Voir *Revue*, XL, p. 262.

jours. Deux mois après, l'auteur de la lettre avait envoyé la missive de ces autorités jointe à la sienne aux destinataires, qu'il engageait à ne point commettre un pareil péché, car suivre le calendrier de Ben Méir, ce serait se condamner à manger du pain à Pâque et à travailler le jour de Kippour.

Est-il certain que cet écrivain soit précisément Saadia ? Bien des indices semblent prouver le contraire.

ISRAEL LÉVI.

את הרוב ואם הוא כדבריו למה לישראל חכמים וראשים לחשב מולד לבנה ולקבוע מרחשון וכסלו כפי המצאו על פי החוקות אשר קיבלו מן הנביאים יניחו כל אלה ויוסיפו על כל שנה פשוטה חמשה ימים ועל כל שנה מעוברת כדבריו וכן יהיו המועדים. ואף ביטל בדבריו מסורת שוח חדו בהז כיון שאמ אין בין שנה לשנה כסדורה אלא חמשה ימים נמצאו כל הפשוטות כסדרן, ובמעוברת ששה נמצאו כל המעוברות חסירין ובטלה תורת שלימים מכל השנים פשוטותיהן ומעברותיהן, וגם בטלה תורת כסדרן מן המעוברות ותורת חסירין מן הפשוטות, אוי לאומר שדברים אלה מתוקנים, כי ביקש להדיח את ישראל מדרכי אור לדרכי חשך ל..... ל... דבר אשר כל ישראל יכזבוהו עליו ואפילו לשת....
. . . . . לחפש אולי יש בהם תמורת דבריו . . . . .
. . . . . חוזרין למפריע כה שנים א. . . . . .
שנת תתכז . . . . . .

בשבת וכדבריו בששי. ושנת תתמד בחמישי וכדבריו ברביעי. ושנת תתמה בחמישי וכדבריו בשלישי. ושנת תתמו באחד בש׳ וכדבריו בשיני ושנת תתנ בשבת. ושנת תתנא בחמישי. ושנת תתנב בשלישי וכדבריו בשיני. הרי כאן כה שנים אין בהם כדבריו אלא שבע שנים ויה הנותרות שלא כדבריו ראוי היה לו להביט בכל אלה אבל (*sic*) ולא יודיע עול בושת. על כן הכותב הבברים (*sic*) האלה מה נעידהו ומה נדמה לו ואולת וכסילות תלויה לו בין עיניו. ולא תורה ולא חכמה ולא יראת יה ולא בושת פנים ואפילו דרך ארץ אין בו ואי איפשר לומר שהיתה כואנתו להעמיד את האמת שהרי ש. . . . . גלויים ולא לקיים דברי חכמים כי רחוק רחוק הוא מהם. . . . . .
. . . . . לא לפי תומו עשה כחסיד שוטה כי חסיד שוטה
. . . . . ל אינו מתכוין במעשיו אלא לשם
. . . . . מר אסור ליגע בה ומניחה
. . . . . שלל
מצות האמורות בתורה ישמע להם הלל לומ ואת שבתותי תשמורו

כולכם חיבין בכבודי[1]. ובכל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב שלו אין חכמה ואין תבונה וג׳ ואפילו למלך שלו וגם אלנתן [2]וגמריהו הפגיעו במלך ולפרוש גם מארץ מכורתם כאשר כתה כי עזבו הלוים את מגרשיהם[3]. וכן דויד ואומר כי עליך נשאתי חרפה וג׳ מזור הייתי לאחי וג׳[4] ולא עוד אלא כי הסכיל הזה אשר חיבר את האיגרות האלה נשא ידו בחכמים וידבר דברי נבלה שכמותו ראוי להם וכיוצא בו אומרן וכאשר אמר הלה כי נבל נבלה ידבר[5]. ולימדונו רבותינו כל הפוסל פסול ואמ׳ שמואל במומו הוא פוסל[6]. אמר כי כתבו אליו רבותינו כל אשפה שלהם על כן אם על אשפה שיש בה חצים אמר ודאי כן הוא הדבר כי דברי רבותינו כחיצים שנונים כאשר שבחן הכתי[7] . . . . . .
. . . . . ואמריהם חצים ברורים כאשר נאמ׳ו. . . . . .
. . . .מנובלת אמר מומו הזכיר ועליו. . . . . .
יי אלהים שהמחזיק. . . . . .

ואף אם יהי הראש אל יבוש מלחזור בו כי כן דרשו רבותינו במשה רבינו הודה... ולא בוש לומר לא שמעתי[8]. ואף דויד מלכינו הודה בפני הכהנים והלוים וכל ישראל שטעה בהעלותו את הארון בעגלה ככתי כי למבראשונה לא אפ יי[9] וכמה חכמים ואדירים חזרו והודו לאמת כאשר עשה רב נחמן שהעמיד תרגמן ואמר דברים שאמרתי לפניכם טעות הן בידי[10]. ואם לא שב הוא ישובו מסיעיו ואם עשו את הדבר הראשון בשגגה אל יעשו את השיני בזדון כי כל ישראל אשר במזרח ובמערב הסכמה אחת על זאת חוץ מן מעט המקומות אשר סביבותיכם ואתה חכמי ונבוני הצוה לכתוב להודיעני כי אתה עומד [ע]ל . . . . . .
. .טוב ולא נשתנה כתמך וריחך לא נמר וטעמך לא הובס. . .
. . . . . ל. . חכמים רבותינו ותוסיף שם טוב על שמך
וזכור. . . . . ל.ל. שמו אשר נקרא עלינו מה אני
ואתה. . . . . יבש כאשר הוכיח יי אלוהינו . . . . . .
. . . . . .וקורא

---

[1] *Baba Mecia*, 33 *a*.
[2] Manque ודליהו, Jér., XXXVI, 25.
[3] II Chron., XI, 14.
[4] Ps., LXIX, 8-9.
[5] Isaïe, XXXII, 6.
[6] *Kiddouschin*, 70 *a-b*.
[7] Probablement Ps., CXX, 4.
[8] *Pérek Haschalom* et *Abot de R. Nathan*, 2e version, p. 112 de l'éd. Schechter.
[9] I Chron., XV, 13.
[10] *Eroubin*, 16 *b*.

ISHAK IBN BAROUN

ET

SES COMPARAISONS DE L'HÉBREU AVEC L'ARABE

Yona ibn Djanah porta à son apogée, dans ses œuvres, l'étude de la philologie hébraïque. Mais les semences répandues par ce maître produisirent encore des fruits abondants après sa mort sur le sol de ce pays d'Espagne si propice à ce genre de recherches. De l'époque qui va d'Ibn Djanah à Abraham ibn Ezra, qui marque déjà le commencement de la décadence, il nous reste un certain nombre d'ouvrages de valeur dont la philologie aujourd'hui encore peut faire son profit[1]. Abraham ibn Ezra nous a transmis les noms de quelques-uns de ces auteurs dans la liste des savants qu'il appelle זקני לשון הקדש et qui se trouve au commencement de son ספר מאזנים. Les œuvres de ces écrivains qu'on croyait perdues nous ont été révélées et rendues accessibles dans ces dernières années, grâce au riche fonds de manuscrits de la Bodléienne d'Oxford et de la collection Firkowitsch de Saint-Pétersbourg[2]. Cependant un ouvrage très remarquable de cette époque ainsi que l'auteur

[1] Cf. l'appréciation de l'importance des philologues hébraïco-arabes, surtout d'Ibn Djanah, dans Renan, *Nouvelles études d'histoire religieuse.*

[2] Nous devons à ces découvertes une partie de l'ouvrage *Mouschtamil* du Karaïte Abou'l Farag Haroun, qu'il a achevé à Jérusalem en l'an 1026 et qu'Abraham ibn Ezra, dans *Moznayim*, désigne comme anonyme, חכם ירושלמי לא ידענו שמו. Voir à son sujet Bacher, *Revue*, XXX, et Poznanski, *ibid.*, XXX, p. 24-39 et 197-219. Nous leur devons aussi les commentaires de Juda ibn Bal'âm sur la Bible. Un fragment de son ouvrage sur les verbes dénominatifs (ס' פעלים הנגזרים מן השמות) a été trouvé, il y a quelque temps, par Poznanski; cf. son article dans *Revue*, XXXVI, p. 288-301. Il s'en trouve aussi des fragments dans les additions au ms. d'Oxford du Dictionnaire d'Ibn Djanah. Cf. mes remarques dans *Studien über Joseph Kimhi*, *Monatsschrift*, XL, p. 370, note 3, et Poznanski, *l. c.* Harkavy a trouvé dans la collection Firkowitsch un fragment de l'ouvrage si vanté de Moïse ibn Chiquitilla, כתאב פי אלתדכיר ופי = ס' זכרים ונקבות אלתאנית; cf. sa note dans *Revue*, XXXI, p. 209.

lui-même de cet ouvrage ont eu un destin bien immérité : nous voulons parler du כתאב אלמואזנה בין אללגה אלעבראניה ואלערביה « Livre de comparaison de la langue hébraïque et de la langue arabe », d'Abou Ibrahim Ishâk ibn Baroun, qu'a édité M. P. de Kokowzoff (Saint-Pétersbourg, 1889-1893), d'après un manuscrit de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, avec une étude très détaillée en langue russe.

Quoique le regretté M. Derenbourg ait parlé de cette œuvre, dans la *Revue*, XXX, 156, et que M. Bacher l'ait analysée plus longuement dans la *Zeitschr. f. alttestam. Wissensch.*, de Stade, XIV, 223-249, nous avons voulu, en raison de l'importance de cet ouvrage, lui consacrer la présente étude, où nous traiterons à fond de l'auteur et de l'objet de son travail[1].

I

LA VIE D'IBN BAROUN ; SON ŒUVRE ET SES SOURCES.

Nous ne savons presque rien des circonstances de la vie d'Abou Ibrahim ibn Baroun. Il était issu, paraît-il, d'une famille très estimée dans le sud de l'Espagne[2], dont nous connaissons déjà un autre membre portant le même prénom et la même *kounia* : « Abou Ibrahim Ishâk », mentionné dans le traité de Poétique et de Rhétorique de Moïse ibn Ezra, qui le présente comme un contemporain des maîtres d'Ibn Djanah et habitant Lucena[3]. L'époque de sa vie ne peut être déterminée qu'approximativement : on sait qu'il n'était plus en vie en 1128, puisque l'ouvrage de Moïse ben Ezra, qui n'a pu être composé qu'après cette époque[4], le mentionne comme étant déjà mort[5]. En

[1] J'ai publié une étude sur l'ouvrage d'Ibn Baroun, avec un aperçu sur la philologie comparée hébraïco-arabe, dans le périodique de Fuchs et Günzig, האשכול, II, p. 198 et suiv., Cracovie, 1899.

[2] Au sujet de divers membres de cette famille, voir la partie russe de Kokowzoff, p. 17, note 28. D'après une indication de M. David de Gunzbourg, dans *Hamêlitz*, année 5655, n° 152, p. 6, note 1, Ibn Baroun est aussi le nom d'une famille arabe d'Espagne devenue célèbre par un poète éminent.

[3] Pour cet auteur plus ancien, voir Bacher, *Leben und Werke des Abûlwalid* (Budapest, 1885), p. 19, note 105, et Kokowzoff, *l. c.*, p. 10, note 16.

[4] Cf. Graetz, *Gesch. d. Juden*, VI, note 1. L'original arabe du passage de la traduction hébraïque édité par Graetz se trouve dans la copie du ms. d'Oxford (ms. or., 464), f° 31 *a*, appartenant à la Bibliothèque royale de Berlin.

[5] Cf. la 1re partie de l'ouvrage publié par Kokowzoff dans les Comptes rendus de la Société orientale de Saint-Pétersbourg (Saint-Pétersbourg, 1895), p. 215, l. 12, et dans son étude, en russe, sur Ibn Baroun, p. 10.

tout cas, son ouvrage ne peut être antérieur à la fin du XIe siècle, puisqu'il cite Juda ibn Bal'âm comme un auteur déjà décédé [1]. Or, ce dernier écrivait encore entre 1080 et 1090 [2]. L'activité scientifique d'Ibn Baroun correspond donc encore aux années de jeunesse d'Abraham ibn Ezra, qui ne le compte pourtant pas parmi les זקני לשון הקדש, quoiqu'il range parmi eux Moïse ibn Ezra, qui était plus jeune.

Quelques indications de Moïse ibn Ezra, qui a dédié à son ami Ibn Baroun sept poésies [3], permettent de croire que notre auteur occupait une haute position sociale; il l'appelle, en effet, הגביר יצחק [4]. La suscription d'un poème de Juda Hallévi, auquel il était également lié par une étroite amitié et auquel il envoya un jour de Malaga un panier de fruits, le désigne sous le titre de נשיא [5]. Nous voyons, en outre, par les poésies de Moïse ibn Ezra, que l'ouvrage d'Ibn Baroun, qu'il a aussi chanté dans un poème spécial [6], attira à son auteur beaucoup d'inimitiés [7] de la part de gens à l'esprit mesquin et, sans doute aussi, intolérants; le poète leur adresse des reproches véhéments et exalte en termes hyperboliques [8] la bienfaisance de cet ami si cher, qu'il représente comme étant bien au-dessus de toutes les attaques [9].

Le maître d'Ibn Baroun fut ce Lévi qui est aussi mentionné par Abraham ibn Ezra, ou, pour employer la *kounia* arabe, Abou'l Fahm ibn Al-Tabbân, que notre auteur désigne expressément comme tel, dans l'unique endroit où il le mentionne [10].

Le titre de l'ouvrage d'Ibn Baroun « la Balance », ou pour mieux dire, « la Pesée », qui a été souvent employé dans la littérature juive et arabe pour désigner des dissertations scientifiques [11], de-

[1] *Mouwâzana*, p. 21, ligne 3 d'en bas.

[2] Cf. Fuchs, *Studien über Abu Zakarja Jahja ibn Bal'âm*, Berlin, 1893, p. 16-17.

[3] Cf. Brody, dans la *Festschrift* publiée à l'occasion du 80e anniversaire de M. Steinschneider (Leipzig, 1896), p. 31. M. Brody a publié deux de ces poésies dans la *Monatsschrift*, XL, p. 33-36. M. David de Gunzbourg a aussi publié cinq de ces poésies dans *Hamêlitz*, année 5655, nos 152, 176, 225, 226; je n'ai pu me procurer que le 1er numéro.

[4] Cf. *Hamêlitz*, *l. c.*, vers 14.

[5] Cf. Kokowzoff, *l. c.*, p. 11, et note 19.

[6] Voir ce poème qui débute par les mots המודות מלשון ערב וערב et a été publié par Brody, dans *Monatsschrift*, *l. c.*, p. 35-36.

[7] Cf. *Hamêlitz*, *l. c.*, p. 7, vers 21 et suiv.

[8] Dans ce poème publié par Brody, dans le *Hammaguid*, 1900, nos 1 et 2, surtout n° 2, p. 43, ligne 17, il dit qu'il est plus rapide à accomplir des œuvres charitables que les roues d'un char.

[9] Cf. *Hamêlitz*, *l. c.*, v. 22-23 : « Comment un agneau peut-il chasser un lion...? »

[10] Cf. *Mouwâzana*, p. 12, l. 19, et Kokowzoff, p. 7, note 9.

[11] Cf. Bacher, *Abraham ibn Esra als Grammatiker*, p. 3, note 7, et Steinschneider, Catalogue de la Bodléienne, p. 1000, et son travail intitulé « La Balance » dans le *Jeschurun*, de Kobak, vol. IX, p. 66-67.

vait surtout indiquer son système de philologie comparée. Le même terme se retrouve chez Juda ibn Koreïsch [1] et Moïse ibn Ezra [2], qui l'emploient dans le même sens. Le choix de ce mot comme titre de l'ouvrage montre que les philologues de cette époque écrivaient et pensaient selon le mode arabe. Ce même nom a été choisi comme titre par l'écrivain arabe Hassan al-Amîd, au xe siècle, pour son ouvrage de philologie comparée [3]. Mentionnons encore ici les titres caractéristiques de quelques autres ouvrages de philologie hébraïco-arabe : le Dictionnaire de Haï Gaon ou כתאב אלחאוי, c'est-à-dire « le Collectionneur », dont le tire correspond au Dictionnaire de Mouhammed ibn Doureïd (xe siècle) appelé *Kitâb al-Gamarra* [4]. Le nom de *Kitâb al-Louma* donné à la grammaire d'Ibn Djanah rappelle l'ouvrage grammatical d'Ibn Ginni : *Al-Loumâ fi-l Nahw* [5]. L'ouvrage de Moïse ibn Chiquitilla sur les masculins et les féminins est déjà comparé par Ibn Baroun avec l'ouvrage de même nom du grammairien arabe du xe siècle Abou Bekr ibn Al-Anbâri [6]. Le livre d'Ishak ibn Yaschousch sur les flexions du verbe, כתאב אלתצאריף = ספר הצירופים, fait penser à son modèle arabe, également cité par Ibn Baroun, l'ouvrage d'Abou Ishak al-Zaggag du xe siècle sur la Ire et la IVe formes du verbe : כתאב פעלת ואפעלת [7]. Mentionnons encore l'ouvrage de Moïse ibn Ezra sur la Poétique et la Rhétorique qui doit être considéré tout à fait comme un produit de la littérature arabe consacrée à l'Adab [8].

Comme véritables prototypes de l'œuvre de philologie comparée d'Ibn Baroun, il faut citer deux auteurs du xe siècle : Juda ibn Koreïsch, qui, chose remarquable, n'est cité nulle part par Ibn Baroun, et Dounasch ben Tamim de Kairouan [9]. Le livre de ce

[1] *Risâle*, éd. Bargès et Goldberg, Paris, 1857, p. 84 ; cf. Kokowzoff, p. 19, note 32.

[2] Cf. le chapitre publié par Kokowzoff, p. 221, l. 21 : אלממאתלה עליך ומואזנתהמא באכתר אלוגוה.

[3] Cf. Kokowzoff, p. 19, note 32.

[4] Il semble que, pour rendre le mot חאוי en hébreu, on doit préférer la dénomination de ס' הכולל également usitée par Harkavy dans le ממזרח וממערב, III, p. 94, à la dénomination de ס' המאסף employée par Ibn Ezra. Au sujet de la composition de l'ouvrage de Haï, voir plus loin.

[5] Pour cet ouvrage, qui se trouve en ms. à Berlin, cf. Poznanski, *Mose b. Samuel Hakkoken ibn Chiquitilla*, Leipzig, 1895, p. 166-167.

[6] Cf. *Mouwâzana*, p. 7, et Poznanski, *l. c*, p. 20-21.

[7] Cf. *Mouwâzana*, p. 83, dernière ligne, et Kokowzoff, p. 144.

[8] Cf. l'étude de M. Schreiner dans *Revue*, XXII. Rappelons aussi l'influence des interprètes arabes du Coran sur l'exégèse des Juifs hispano-arabes. Cf. Poznanski, *l. c.*, p. 196, et Schreiner, dans *Monatsschrift*, XXXIX, p. 270-271.

[9] Moïse ibn Ezra (éd. Kokowzoff, p. 215, l. 17) dit de lui : אלקירואני אלמנבוז באלשפלגי. Le dernier mot semble être une dénomination qu'il emploie généralement, et, d'après une hypothèse émise par M. Bacher dans une lettre qu'il

dernier, cité par Abraham ibn Ezra comme ספר מעורב מלשון עבר וערב, n'est connu de nous que par des citations et ne paraît pas avoir obtenu, en général, un accueil favorable [1]. Mais ce sont les deux principaux ouvrages d'Ibn Djanah, le *Kitab al-Louma* et le *Kitab al-Ousoul*, où se trouvent de nombreuses comparaisons entre l'arabe et l'hébreu [2], qui ont exercé une influence sur Ibn Baroun.

m'a adressée, serait un mot berbère. L'œuvre de Dounasch b. Tamim était exclusivement un ouvrage lexicologique, suivant l'indication de Moïse ibn Ezra, *l. c.*, l. 16-17, פי תקארב אללגה כאצה דון אלנחו, d'où il résulte qu'il ne contenait rien de grammatical.

[1] On connaît aujourd'hui de l'ouvrage de Dounasch b. Tamim une citation faite par Juda ibn Balam dans son Commentaire sur Deut., XXVIII, 27, pour l'explication du *Kerê* et du *Ketib* עפלים = טחורים. D'après lui, le texte biblique portait עפלים, mot qui aurait la même signification que l'arabe עפלה, qui désigne une maladie des parties naturelles de la femme ; le *Kerê* et le *Ketib* réunis s'appliquent en même temps aux hommes et aux femmes (Cf. Fuchs, *Studien*. p. XX). La même citation se trouve aussi chez Tanhoum de Jérusalem dans le commentaire sur I Samuel, V, 7 ; cf. Haarbrücker, *R. Tanh. Hierosol. Comment. arab. ad libr. Sam. et Reg.*, Leipzig, 1844, p. 8 du texte arabe, et p. 9 du texte latin. Ibn Baroun cite encore deux fois cet auteur : dans *Mouwâzana*, p. 45, à propos de חר, II Rois, XII, 10 (chez Kokowzoff, il y a faussement v. 6), où il compare ce mot avec un terme arabe « qu'il n'est pas convenable de citer » אלדי לא יחסן דכרהא, et *ibid.*, p. 67, où D. b. T. compare le כלב de Nombres, XIII, 6, avec le nom *Kelb* usité chez des Arabes, qui est aussi employé comme nom de personne, ce qu'Ibn Baroun considère comme une remarque superflue : פיגני ענהא. Moïse ibn Ezra dit de D. b. T., *ibid.*, l. 17-18, qu'il n'approche pas de beaucoup Ibn Baroun et que chacun peut le constater par l'examen de leurs ouvrages respectifs, ולם יצב אצאבה הדא אלרגל ראי חסב מא יבדו למן שא מטאלעה תאליפיהמא ; il cite une explication de lui sur ועפר d'Isaïe, XI, 14 (*ibid.*, p. 212, l. 28), d'après laquelle ce mot devrait être comparé avec l'arabe עיאפה « tirer un présage du vol des oiseaux » et il dit que cette comparaison est אבעד ואסחק « étrange et ridicule ». Abraham ibn Ezra le cite aussi une fois à propos de Genèse, XXXVIII, 9, où il qualifie son opinion de פי׳ שגעון « folle » ; dans Kohélet, XII, 8, il réfute sa théorie sur les formes de diminutif.

[2] Ces comparaisons sont très bien exposées dans l'ouvrage de Bacher : *Die hebr.-arab. Sprachvergleichung des Abulwalid Mervan ibn Ganach*, Vienne, 1884. Qu'il me soit permis d'ajouter ici quelques comparaisons remarquables qui ont échappé à Bacher, sans avoir moi-même la prétention d'être complet. Dans son Dictionnaire, 174, l. 13-15, Ibn Djanah compare תהלו de Psaumes, LXXV, 5, à l'arabe אהלאל « élever la voix ». D'après R. g., 74, *ibid.*, il faut aussi expliquer ainsi le mot יתהולל de Nah., II, 5, et Jér., XLVI, 9. Cf. au sujet de ces derniers passages l'explication d'Ibn Djanah dans l'original arabe, qui manque dans la traduction hébraïque (éd. Bacher, p. 119). Dans le Dictionnaire, 177, l. 25, Ibn Djanah dit au sujet de אב המון גוים (Genèse, XVII, 4) que המון doit être comparé à l'arabe הלהא (Les dictionnaires connaissent aussi comme ayant ce sens הלהא et הלהא), et qui signifie « assemblées d'hommes qui font retentir leur voix », de sorte que ce mot devrait plutôt être rapproché de המו גוים de Psaumes, XLVI, 47. Comme preuve en faveur de cette interprétation de ce dernier passage, on pourrait aussi invoquer Isaïe, XVII, 12 ; cf. aussi la traduction d'Ibn Tibbon, p. 121. Dans le Dictionnaire, 495, l. 20, il dit que כמדר de *Cant.*, II, 13, signifie la fleur de la vigne : הו פקאח אלכרם, et il ajoute qu'en

L'ouvrage d'Ibn Baroun n'a laissé dans la littérature hébraïque que des traces extrêmement rares. Il n'est cité nominativement que par Moïse ibn Ezra, dans son Traité de Poétique et de Rhétorique, où il rapporte aussi trois de ses explications [1]. Parmi ceux qui ont utilisé le travail d'Ibn Baroun, on peut nommer Joseph Kimhi, qui cite une de ses comparaisons, en s'en référant au ס' דומיה לשון עברי ללשון ערבי [2]. L'auteur du *Kitab al-Mouwâzana* est

arabe, c'est le mot נוֹאר ; il fait aussi remarquer que, par analogie avec l'expression hébraïque והסמדר נתנו ריח, les Arabes disent קאלוא ולה ראיחה אריחה. — [La prétendue traduction de Saadia chez Merx : *Die Saadian. Uebersetzung des Hohenliedes im Arabischen*, Heidelberg, 1882, p. 29, porte ואלסמנדר, cf. les remarques de Merx, *ibid.*, p. 5-8.] — Col. 698, l. 28, il explique שבלת (Isaïe, XXVII, 12 ; Ps., LXIX, 3 et 16) par « abondance de l'eau », par analogie avec l'arabe מא מסבל dans le sens de כתיר « beaucoup », ou par סבל. — Cl. 766, l. 17, à propos de כהתעות שכור בקיאו (Isaïe, XIX, 14), il dit que ce mot doit s'entendre dans le sens de התהפכות, mouvement en divers sens, et non dans le sens de « errer comme un voyageur égaré », et il remarque à ce sujet que le mot arabe אצטראב, usité pour rendre ce terme, a le sens de « se mouvoir » ; c'est ainsi que les Arabes disent : אצטרב [אלסמא] אלמא במעני חרכתהא חתי ינזל « Dans le ciel l'eau est mue çà et là jusqu'à ce qu'elle tombe. » Dans la traduction de Juda ibn Tibbon, éd. Bacher, p. 546, ce passage manque. Saadia le traduit par צלל (cf. éd. J. et H. Derenbourg, Paris, 1896, p. 28).

[1] Cf. à ce sujet Kokowzoff, p. 151, et *ibid.*, note 398.

[2] Cf. le fragment du Comment. sur Job de Joseph Kimhi, sur תרנה, XXXIX, 23, dans *Revue*, XXXVII, p. 98 et *ibid.*, note 8, où l'on renvoie à l'arabe רנא, et *Mouwâzana*, p. 92, *s. v.* On trouve encore chez Joseph Kimhi les comparaisons suivantes : l'explication de יחרף, Job, XXVII, 6, par l'arabe אנחרף « se retirer » (cf. David Kimhi, Dictionnaire, *s. v.*, et le commentaire de Joseph Kimhi dans Schwartz, תקות אנוש, p. 162, où il est dit : ובלשון ערבי אומר לדבר שהוא באלכסון מנחרף), d'après *Mouwâzana*, p. 53, *s. v.* La même explication se trouve aussi citée dans Maïmonide, *Moré Neboukhim*, I, 39, qui en rapproche שפחה נחרפת לאיש (Lév., XIX, 20), רוצים בה נוטה מקנין העבדות לקנין האשות ; cf. Bacher, *Die Bibelexegese Moses Maimûnis*, p. 160, note 5, et *Chwolson-Festschrift*, p. 144, et *ibid.*, note 1. Cette comparaison est aussi citée par Simon b. Cémah Durau dans son Commentaire sur Job, appelé אוהב משפט, p. 134 *a* : ר"מ נטיה מלשון ערבי, et par Saadia ibn Danân, dans l'appendice du Dict. d'Ibn Djanah, 787, l. 9-10. Rappelons à ce sujet que, tandis qu'Ibn Baroun, *ibid.*, rapproche חרף « hiver » du radical arabe כרף, Moïse ibn Ezra, dans son traité de Poétique (ms. Berl. or. 464, f° 128 *a*), où il cite également l'explication de יחרף, le fait dériver de ce mot, « parce qu'en hiver le soleil se retire de sa hauteur » יסמי בהדא אלאסם אעני חרף לאנחראף אלשמס פיה ען חדהא מתל ולא יחרף לבבי מימי אי לא ינחרף קלבי עלי ראי בעצהם. — Le rapprochement que fait Joseph Kimhi entre חזו de Job, XXIV, 1, et מחוז de Ps., CVII, 30 (d'après David Kimhi, Dict., *s. v.*) avec l'arabe חאז se trouve déjà dans Ibn Baroun, *Mouw.*, p. 43-44 ; cf. mes *Studien* sur Joseph Kimhi, dans *Monatsschrift*, XL, p. 175, et XLI, p. 156 et 274. Cf. encore l'explication de הדך, Job, XL, 12, par l'arabe התך (*Revue*, *l. c.*, p. 99, et *ibid.*, note 5 = *Mouw.*, p. 24, l. 1) ; la comparaison entre פחדין, *ibid.*, v. 17, et l'arabe פכד (*Revue*, *l. c.*, et *ibid.*, note 7, *Mouw.*, p. 86). Il est à remarquer que tous ces emprunts faits à Ibn Baroun se trouvent dans le commentaire sur Job que Joseph Kimhi a composé en Espagne.

encore cité par Abraham b. Salomon, du Yémen, qui vivait au xve siècle, dans sa compilation sur les Prophètes, et cela en quatre endroits [1], et par un commentateur anonyme du *Moré* de Maïmonide, également du xve siècle, dans un passage unique [2]. Nous émettons aussi l'hypothèse, mais sous toutes réserves, que l'ouvrage d'Ibn Baroun a été connu et utilisé par Abraham ibn Ezra, qui l'aurait cité sous le nom de ר׳ יצחק הספרדי, dans le commentaire sur les Psaumes, CXLVII, 3, à propos du mot לעצבותם, qu'on veut dériver de l'arabe [3]. Abraham ibn Ezra donne encore un certain nombre d'explications, c'est-à-dire de comparaisons, qu'on ne rencontre en partie que chez Ibn Baroun [4]. Tanhoum de Jérusalem rapporte aussi des comparaisons avec l'arabe que nous ne pouvons considérer que comme des emprunts faits à Ibn Baroun, puisqu'elles ne se rencontrent pas, que je sache, chez des auteurs intermédiaires. Ainsi, par exemple, l'explication de פחד, Osée, III, 5, par « affluer » ou « se réfugier », par analogie avec l'arabe פזע [5]. Nous trouvons aussi chez Tanhoum une com-

[1] Cf. Kokowzoff, introduction hébraïque au *Mouwâzana*, p. I, et l'étude en russe, p. 151, et *ibid.*, note 401.

[2] Cf. Kokowzoff, *l. c.*, et note 403.

[3] Ibn Ezra cite la même comparaison dans le commentaire sur Job, x, 5, pour עצבוני, au nom de רובי המפרשים ; cf. Bacher, *Abr. Ibn Esra als Grammatiker*, p. 169 et 170. Elle peut fort bien avoir été empruntée au *Mouwâzana* d'Ibn Baroun ; en tout cas, cet article manque dans notre édition. La même comparaison se trouve aussi dans le commentaire de Simon b. Cémah Duran sur Job, 78 *a* : רי״א כי החוטים הבאים מן המוח וחוט השדרה נקראו עצבים בלשון הקדש כמו שהוא בלשון ישמעאל עצב, et dans le commentaire de Samuel ibn Masnûth sur Job, מעין גנים (éd. Buber, p. 35) : ד״א שהוא מענין לשון ישמעאל שקורין לגדים אעצאב.

[4] Dans le Commentaire sur l'Ecclésiaste, x, 9, Ibn Ezra rapporte au nom de רובי המפרשים la comparaison de יסכן avec l'arabe dans le sens de « chauffer », explication qu'ils proposent aussi pour סוכנת de I Rois, I, 2 ; mais il rejette cette explication. La comparaison, pour ce dernier passage, se trouve chez Ibn Baroun, p. 73 ; cf. aussi mon étude dans *Monatsschrift*, XLI, p. 167, note 3, et p. 277. (L'hypothèse émise par Kokowzoff, p. 152, et *ibid.*, note 404, que Tanhoum de Jérusalem dans son commentaire sur I Rois, I, 2, éd. Haarbrücker, p. 62 du texte arabe, fait allusion à Ibn Baroun, s'explique par le fait que les citations de Tanhoum sont rapportées ici comme partout ailleurs d'après Ibn Ezra, ce qu'on peut constater surtout dans son Commentaire encore manuscrit sur l'Ecclésiaste, x, 9 ; cf. à ce sujet *Monatsschr.*, *l. c.*, p. 167, note 3). Dans le commentaire sur Osée, II, 17, pour רעיתה, Ibn Ezra cite une explication d'après laquelle ce mot aurait le sens de מענן « demeure », explication qui ne se trouve que chez Ibn Baroun, p. 77. D'après Ibn Ezra, ce commentateur expliquerait également ainsi רענן d'Isaïe, XIII, 22. Dans le commentaire sur le Cantique, III, 10, רצוף אהבה, I. E. dit que des commentateurs expliquent ce mot comme signifiant « brûlant d'amour » ; c'est l'opinion d'Ibn Baroun, p. 94, qui l'explique par מצרם חבא ; la même opinion est aussi citée par le Commentaire anonyme sur le Cantique, éd. Mathews, dans la *Festschrift* de Steinschneider, p. 171.

[5] Cf. *Mouwâzana*, p. 86, et mon ouvrage : *Aus dem Koheleth-Comm. des Tanh. Jerus.* (Berlin, 1888), p. 15, et *ibid.*, note 6.

paraison grammaticale donnée par Ibn Baroun, à savoir que le *hitpaël* hébreu, comme la Ve forme du verbe arabe, désigne une action hypothétique[1]. Enfin, on rencontre de nombreux emprunts faits à Ibn Baroun dans les gloses du ms. de Rouen, qui contient le dictionnaire d'Ibn Djanah; ces gloses offrent, en général, beaucoup de matériaux pour la comparaison de l'hébreu avec l'arabe et se composent surtout d'extraits[2]. M. Kokowzoff a déjà signalé ces emprunts; toutefois il ne les a pas reconnus tous[3]. Ajoutons-y les indications complémentaires suivantes : Dict., col. 17, Rg. 12, sur אבד; col. 19, Rg. 64 (מכאזן), sur אגל[4]; col. 32, Rg. 17, sur אח; col. 66, Rg. 14, sur אפק; col. 169, Rg. 3, sur אהה, *Mouw.*, p. 29; col. 220, Rg. 26, sur אחטם; col. 278, Rg. 81, sur יהד; col. 290, Rg. 18, sur יפח; *ibid.*, Rg. 19, sur יפע; col. 313, Rg. 7, sur כחד; col. 502,

[1] Cf. *Mouw.*, p. 10, avant-dernière ligne, avec les développements de Tanhoum dans le commentaire sur Josué, IX, 4, ויצטירו (éd. Haarbrücker, Berlin, 1862, p. 18), ואלערב יסמון אלמכדב פי אלרסאלה מתרסל כדלך ויצטירו ותרסלו « Les Arabes emploient la 5e forme de רסל, envoyer, pour désigner une fausse déclaration d'envoi ».

[2] Ces gloses sont empruntées, en grande partie, à la traduction de la Bible de Saadia et à *Risâlé* d'Ibn Koreïsch (cf. Bacher, *Die hebr.-arab. Sprachvergleichung.*, p. 29, note 5). — Nous trouvons aussi en cinq endroits des citations de Moïse ibn Ezra tirées de son ענק, et une fois, Dict. 565, n. 81, *s. v.* פוח, on trouve l'explication de Moïse ibn Ezra, sur Cant., II, 17 (cf. aussi Kokowzoff, p. 92-93, et *ibid.*, note 108). Des autres rapprochements faits dans ces gloses, mentionnons encore le suivant qui ne se retrouve nulle part ailleurs : Dictionnaire, col. 366, n. 93, sur מהל, il est dit, à propos d'Isaïe, I, 22 : מחץ אלכפט ידל עלי קטע פיקאל כמרך מקטוע באלמא אי ממזוג; d'après cette explication, מהל, qui signifie « circoncire, fendre », a de l'analogie, dans le sens de « mélanger », avec la langue arabe, qui désigne le mélange d'eau et de vin par ces mots : « le vin est fendu par de l'eau ». Il est vrai que le plus souvent les lexicographes arabes emploient dans ce sens le mot קטב; cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 772; voir aussi ce que dit contre cette analogie Barth, *Beitraege zur Erklaerung des Buches Jesaja*, dans le *Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin*, 1884, p. IV, Joseph Kimhi, cité par David Kimhi dans son Commentaire *ad l.*, et dans le Dict. *s. v*, explique le mot מהול, d'après l'arabe מהל et l'expression de la Mischna מוהל « suc du fruit ». Il faut encore mentionner l'explication de Moïse ibn Ezra dans sa Poétique (ms. Berl. or. 464, fol. 88 *a*) à propos de la figure de rhétorique אוגאז : ומהול במים גא עלי סביל אלתהגון אמא תרי אנה מצרוב עלי כספך היה לסגים ולא אשתקאק להדה אלכפטה פי מא באידינא מן אלגדה וצרפהא אלסלף כתירא ואלמהל ענד אלערב אלעכר וקיל עכר אלסית (אלזית?) מהול est employé là dans le sens obscène, comme cela résulte du contexte; il n'y pas moyen de donner l'étymologie du mot; en arabe on l'emploie dans le sens de עכר, troubler ». Une remarquable explication du mot a été donnée par un lexicographe anonyme (caraïte?), cité par Pinsker, *Likkoute Kadmonioth*, p. 228-229, מקטוע מן כלאמהם, s'il est vrai que ces derniers mots, comme le veut Pinsker, *ibid.*, p. 227, soient une allusion au langage de la Mischna.

[3] Cf. la partie russe, *l. c.* En reproduisant les comparaisons d'I. B., M. Kokowzoff les place entre parenthèses avec le signe *Rg.*

[4] Cf. Bacher, *Z. A. T.*, p. 244, note 1. A noter qu'il y a une explication semblable chez Salomon ibn Parhon dans son מחברת הערוך, *s. v.*, qui l'explique comme אגנות, Exode, XXIV, 6, avec l'hypothèse de la transformation d'un ל en נ.

Rg. 80, sur עגל ; col. 548, Rg. 48, sur ערה ; col. 564, Rg. 12, sur פוק ; col. 663, Rg., 24, sur רבץ ; col. 668, Rg. 87, sur רהה ; col. 678, Rg. 86, sur ריר ; col 689, Rg. 2, sur רקם.

Les sources auxquelles Ibn Baroun a puisé ont déjà été indiquées par MM. Kokowzoff[1] et Bacher[2], qui nous ont fourni tous les renseignements qu'ils ont pu trouver dans son ouvrage, malheureusement incomplet. Ajoutons encore ici quelques observations complémentaires. La traduction et le commentaire de la Bible de Saadia ont sans doute fourni à Ibn Baroun les remarques suivantes : l'analogie de גיל, qui signifie à la fois « être triste et craintif » et « être ému joyeusement », avec l'arabe טרב, qui a aussi les deux sens opposés[3] ; l'explication de ירטני, Job, XVI, 11, par le mot arabe ורט, surtout le substantif ורטה dans le sens de בלִיה, malheur, ruine[4] ; la traduction de עכביש, Isaïe, LIX, 5, et Job, VIII, 14, par ענכבות[5] ; la traduction de עששה, Ps., VI, 8, par עתה « se flétrir[6] » ; la traduction de ויפרפרני, Job, XVI, 12, par l'arabe פרפר[7], de פשה, Lév.,

[1] Introduction hébraïque, p. II, et partie russe, p. 129 et suiv.

[2] *Z. A. T.*, *l. c.*, p. 228.

[3] Cf. *Mouw.*, p. 24, l. 11-12, et le Commentaire de Saadia sur Ps., II, 11 (éd. Margulies, Breslau, 1883, p. 3 de l'arabe ; cf. aussi p. 6, note 3). La même explication, sans qu'il la rattache toutefois directement à l'arabe, est donnée par Ibn Djanah, 128, 13 ; la comparaison se trouve aussi chez Tanhoum sur Osée, X, 5 ; cf. *Aus dem Koheleth Comment. des T.*, p. 15, et *ibid.*, note 5.

[4] Cf. *Mouw.*, p. 63, *s. v.* ירט, où il est dit : מגאנס ללורטה והי אלבליה יקיל פיהא אלאנסאן וקד אורטתה פי אלאמר פתורט, et Saadia, *ad. l.* (éd. Cohn, p. 46, et dans le Commentaire, *ibid.*) : יקולון אלנאס פלאן פי ורטה אי אנה פי וסט אלבליה. De même, Saadia traduit ירט de Nombres, XXII, 32, par תורט (éd. Dérenbourg, 1893, p 229). Ibn Baroun en rapproche la troisième forme וראט « faire secrètement, tromper », et le traduit par כדע, כדיעה. Juda ibn Balam, sur Nombres, XXII, 32, l'explique, dans le sens de « se jeter aveuglément dans une entreprise » ואלתורט דכול פי שי עלי אללגאג ואלאנקחאם (cf. Fuchs, *Studien über Juda ibn Balam*, appendice, p. X). Juda ibn Koreïsch (*Risalè*, p. 107, l. 11) le rend dans les deux passages par תוחל et יוחל « tomber dans la boue » et aussi « subir un malheur » אד תורט תוחל... ירטני יורטני יוחלני ואלערב תסמי אלורטה אלוחלה. Mentionnons encore la remarque de Samuel ibn Masnûth, dans le *Mayan Gannim*, p. 53 : ואלורטא בלשון ישמעאל הוא דבר קשה שיבא על האדם ואינו יכול לצאת ממנו אלא בצער גדול. Ibn Djanah, dans son Dictionnaire, col. 237, dit : אלכל תורט.

[5] Cf. *Mouw.*, p. 84, et Saadia, *ad l.*, (éd. Dér., p. 88, éd. Cohn, p. 31), tandis qu'Ibn Djanah, Dict., 557, 2, a ענכב. Le ms. d'Oxford, d'après la note 90, a ענכבות, de même note marginale, *ibid.*, et Zerahia b. Schaltiel dans le commentaire sur Job, תקות אנוש, p. 213.

[6] Cf. *Mouw*, p. 83, et Saadia, *ad l.* (éd. Margulies, p. 6, en arabe).

[7] Cf. *Mouw.*, p. 85, et Saadia, *ad l.* (éd. Cohn, p. 46). La même comparaison est faite aussi par Zerahia b. Schaltiel (*ibid.*, p. 232) : נגזר מן הערבי שאומר יתפרפר לדבר שמתפוצץ מעצמו ומתחתך לחתיכות קטנות.

XIII, 7 et 12, par תפשׁי[1], et de רגז, Isaïe, XIV, 3, par רגז dans le sens de « punition[2] ». Un certain nombre de comparaisons faites par Ibn Baroun sont peut-être empruntées au *Risalè* de Juda ibn Koreïsch, quoiqu'il n'en fasse mention nulle part. Mais de même qu'Abraham ibn Ezra, qui lui est postérieur, Ibn Baroun a dû connaître cet ouvrage. Nous notons ici les concordances suivantes : la comparaison de אָלָה, Juges, XVII, 2, avec l'arabe אלّى (4e forme) « jurer », et אלה (Lév., V, 1) avec אַלוה ou אלוה « serment[3] » ; le rapprochement de חול, יחול avec l'arabe חلّ « s'établir, se fixer », surtout en parlant du malheur[4] ; la traduction de חנך, Prov., XXII, 6, par l'arabe חנך et de חניכיו, Genèse, XIV, 14, par מחנכיה « ses gens exercés par l'éducation et l'expérience »[5] ; la traduction de חתף (Prov., XXIII, 28) par l'arabe חתף, « mort »[6] ; de יטללנו, Néhémie, III, 15, par l'arabe طلّل « couvrir, recouvrir d'un toit »[7] ; de טלה, Isaïe, LXV, 25, par l'arabe טלא « jeune brebis »[8] ; le rapprochement de הבה dans Genèse, XXIX, 21, avec האת, et הבי, dans Ruth., III, 15, avec האתי d'après le principe du מצחף « l'hypothèse d'un faux changement de son[9] » ; de יצג avec יצע « placer », d'après le même principe[10] ; la comparaison de יקר avec l'arabe وقر dans le sens de « pesant,

[1] Cf. *Mouw.*, *l. c.*, et Saadia, *ad l.* (éd. Dér., p. 160).

[2] Cf. *Mouw.*, p. 88, et Saadia, *ad l.* (éd. Dér., p. 21). Cf. aussi l'indication dans le *Kamous* de Firuzabadi : הו אלעדאב. Cependant, tandis qu'Ibn Baroun explique ainsi רגז de Job, III, 17, Saadia, *ad l.*, le traduit par אלמעאצי : « rébellion ».

[3] Cf. *Mouw.*, p. 35, et *Risalè*, p. 61.

[4] Cf. *Mouw.*, p. 44, et *Risalè*, p. 39, et surtout p. 74 : תקול אלערב חلّ בה אלבלא יחلّ עליה אלהלאך ויחל עליה אלמות וחלת עליה אלמצאיב. La même comparaison est faite aussi par Barth, *Etymologische Studien*, 1893, p. 68. D'après Ibn Baroun, il faut aussi y rattacher רעה חולה, de l'Ecclésiaste, V, 12 = חאלה. La même explication est encore donnée par Ibn Ezra et Tanhoum, *ad l.* ; cf. *Aus dem Koh. Comm.*, p. 25.

[5] Cf. *Mouw.*, p. 50, et *Risalè*, p. 74. Chez Ibn Koreisch il *y* a מחנכיה ומתלה חנך לנער חנך אלגאלם ; chez Ibn Baroun : מן אלחנכה ומנה וירק את חניכיו מחנכיה ואלרגל אלמחنّך ואלמחתנך אלדי קד גרב אלאמור וחנכתה אלתגרבה ואלסّן. Ce mot désigne donc l'homme instruit par l'expérience et le temps. La manière dont il en est parlé dans le *Kamous* est presque identique.

[6] Cf. *Mouw.*, p. 55, et *Risalè*, p. 75. Ibn Baroun explique de même יחתף, Job, IX, 12, par אי אنّה יהלך « qui laisse disparaître ».

[7] Cf. *Mouw.*, p. 57 : ויטללה וטל כל שי כنّה, avec *Risalè*, p. 23 : ותפסירה תטליל ותסקיף.

[8] Cf. *Mouw.*, p. 57-58 : והו ולד אלבקרה אלוחשיה, avec *Risalè*, p. 16, sur Genèse, XXX, 1 : ואלערב תسمّי ולד אלאיאלה טלא.

[9] Cf. *Mouw.*, p. 60, *s. v.* יהב avec *Risalè*, p. 16, sur Genèse, XXX, 1 : ותפסירה האת.

[10] Cf. *Mouw.*, p. 62, et *Risalè*, p. 90-91.

puissant »[1]; de עזר avec l'arabe عزز, dans le sens de « aider[2] », de עתד dans Proverbes, XXIV, 27, et dans Isaïe, X, 13, avec l'arabe عتد dans le sens de חצר « être présent », c'est-à-dire « des trésors qu'on conserve pour plus tard[3] »; l'explication de פגיה dans Cant., II, 13, par l'arabe فَجّ, dans le sens de « fruit non mûr[4] » ; la traduction de תרבות dans Nombres, XXXII, 14, par הרביה « éducation » ou « élèves[5] »; le rapprochement de רזם dans Job, XV, 12, avec l'arabe رمز « cligner des yeux pour désigner quelqu'un », grâce à l'admission d'une métathèse, comme cela arrive dans le langage de la Mischna[6]; de רצפים de I Rois, XIX, 6, avec רצף « charbon, pierre brûlante[7] ».

Dans le dictionnaire de Haï Gaon, le *Hâvi*, outre les comparaisons citées directement par Ibn Baroun[8], nous trouvons encore les rapprochements suivants[9] : אטר, dans אל תאטר de Ps., LXIX, 16, avec l'arabe اطر dans le sens de « comprendre, concevoir une chose »[10]; חבלי מות, Ps., XVIII, 5, et CXVI, 3, avec l'arabe حبائل

[1] Cf. *Mouw.*, p. 62-63, et *Risalè*, p. 23-24. D'après Ibn Koreïsch, le mot signifie « puissant » ותפסירה יקירא עזיזא, et surtout « lourd » ; c'est ainsi qu'il faut expliquer פנת יקרת (Isaïe, XXVIII, 16) ; Saadia, *ad l.*, éd. Dér., p. 40, traduit ici par עזיזה. Le mot est donc identique à l'arabe رزين. De même pour דבר ה' היה יקר, I Sam., III, 1, Ibn Baroun observe que le mot signifie aussi « pesant », ce qui est un sens peu éloigné de celui de « puissance » : מגאנס ללוקאר והו אלסכינה ווקרת אלרגל בגלתה והדא אלמעני לא יבעד ען מעני אלעז.

[2] Cf. *Mouw.*, p. 80, et *Risalè*, p. 78 ; tous deux citent le passage du Coran, Soura, VII, v. 156, ועזרוה ונצרוה.

[3] Cf. *Mouw.*, p. 83, et *Risalè*, p. 46 et 79. *Ibid.*, p. 83, au sujet de Prov., XXIV, 27, il est dit : תכון עתידה חאצרה, et pour Isaïe, X, 3 : דלאירהם אלתי אעתדוהא ללדהר ; chez Ibn Baroun, עתדהם ואעתדהם.

[4] *Mouw.*, p. 84, et *Risalè*, p. 48 et 80 ; tous deux l'expliquent par fruit qui לם ינצג. Cf. aussi Ibn Ezra, *ad l.* ; c'est aussi ce que porte la prétendue traduction de Saadia, éd. Merx, p. 29.

[5] Cf. *Mouw.*, p. 87, et *Risalè*, p. 88. Saadia traduit aussi dans ce sens *ad l.* (éd. Dér., p. 244) : עלי תעלים אלנאס אלכאטיין ; cf. *ibid.*, note 5.

[6] Cf. *Mouw.*, p. 90 : אימא באלחאגב וגירה בלא כלאם, et *Risalè*, p. 57 et 83 : אלאשארה באלמעני.

[7] Cf. *Mouw.*, p. 94 : ושוא מרצוף משוי עלי אלרצף, et *Risalè*, p. 91 : קרצה רצף משויה עליהא.

[8] *Mouw.*, p. 27, *s. v.*, אבח, où l'opinion attribuée à Haï appartient, en réalité, à Juda ibn Koreïsch, et p. 78, *s. v.*, עוד.

[9] Je dois l'original des passages suivants empruntés au *Hâwi* à l'obligeance de M. Harkavy, qui a mis à ma disposition ces extraits du ms. de Saint-Pétersbourg. Je les indique ici avec quelques corrections de M. Harkavy placées entre parenthèses.

[10] Cf. *Mouw.*, p. 33, מענאה ולא תאטר אי לא תעטף ולא תקבץ et la remarque de Haï : ואל תאטר עלי באר פיה מן אלצם ובלגה אלערב אלשי אלמנצם עלי אלשי אלמח[צור ?] יסמא אטר ואצלה מן אלח[צאר ?] אשתק.

אלמות, « lacet, c'est-à-dire instrument de mort[1] »; אחבירה dans Job, XVI, 4, avec l'arabe תחביר, dans le sens de תאליף « aligner de beaux discours[2] » et enfin la comparaison de תרצדון, dans Ps., LXVIII, 17, avec l'arabe רצד, « regarder quelqu'un de travers[3] ».

Quant aux divers points de ressemblance entre Ibn Baroun et David ben Abraham[4], en présence de l'incertitude où nous sommes

[1] Cf. *Mouw.*, p. 42, *s. v.* חבל, et le Dictionnaire de Haï, *s. v.* בחל : ואעלם אן אלערב תסמי חבלי מות חבאיל אלמות מעני אסבאב אלמות. « Sache que les Arabes, par analogie avec notre expression חבלי מות, ont l'expression חבאיל אלמות « lacets, c'est-à-dire instruments de mort ». (La traduction de Kokowzoff, p. 99 : « rêts, pièges de mort » est inexacte.) Haï ajoute encore ווגוה גיר דלך מן אלפסאד יקול נחמיה חבול חבלנו לך « Un autre sens de cette racine c'est « détruire, pécher » comme dans Néhémie, I, 7 : « nous avons péché contre toi ».

[2] Dans *Mouw.*, *l. c.*, *s. v.* חבר, Ibn Baroun fait cette remarque : אחבר והו מגאנס ללתחביר והו אלתאליף קאל אלשאער כאן אלפאטה תחביר אבראד « Un poète arabe dit d'un beau discours que ses paroles produisent le même effet que la réunion de diverses couleurs. » Cf. le Dictionnaire de Haï, *s. v.*, בחר : ואלא ולף אלכלאם ליציר לה רופק עבר (*sic*) ענה בדלך כמא קאל אחבירה עליכם במלין חסן אלנטם ואלנטאם [אלנטם?]. כמא יקאל פי אלערבי חבר אלכלם תחבירא « חבר » désigne l'ordonnance d'un discours », comme Job, XVI, 4, et surtout d'un beau discours ; on emploie aussi cette expression en arabe ». Saadia, *ad. l.*, entenda ussi le mot ainsi, puisqu'il traduit (éd. Cohn, p. 46) לכנה אולף עליכם כלאמא צחיחא « j'aurais tenu devant vous des discours bien tournés (dans un ms. d'Oxford, le dernier mot manque ; cf. *l. c.*, p. 108 sur chap. XVI, n° 4).

[3] *Mouw.*, p. 94, *s. v.*, רצד, où la 1re et la 8e formes sont citées. Cf. Haï, qui est aussi cité d'ailleurs par David Kimhi dans son Dictionnaire, *s. v.* : דצר אלמסתעמל מנה תלאתה, רצד למה תרצדון אקרב מא פסר מן אלרצד למשאבהה אלערבי ואלעבראני וקד קדמנא אן אל קדמא אסתעמלו דלך ודכרנא קולהם פי בראשית [ר]בה פי וישלח ר' חייה רבה ור' שמע' ב'ר' ור' שמעון בן חלפתא שכחין מלין מן הדין תרגומא אתון לתגרא דערביא למילפנין עלמנא אנהם יסתדלון עלי אלגריב בלגה אלערב לעלמהם בתקארב אללגתין. « Le radical דצר donne lieu à trois formes, רצד dans Ps., LXVIII, 17, dont la signification la plus naturelle est « regarder de travers, guetter », sens qui existe à la fois en arabe et en hébreu. Nous avons déjà remarqué dans l'introduction que nos docteurs ont utilisé l'arabe et nous avons cité le passage de Genèse rabba, *Wayischlah* qui montre qu'ils cherchaient auprès de marchands arabes des preuves concernant des mots rares en arabe, la parenté entre les deux langues leur étant bien connue ». Harkavy renvoie, au sujet de cette déclaration de Haï, à une assertion semblable de ce dernier adressée à R. Maçliah et citée dans le Commentaire de Joseph ibn Aknin sur le Cantique ; cf. *Journal asiatique*, 5e série, vol. XX, p. 214. Du reste, cette citation contredit l'hypothèse généralement admise que Haï, selon la manière des lexicographes arabes, aurait rangé les mots dans son *Hâvi* d'après la lettre finale. Il s'agit ici uniquement de la transposition des racines, telle qu'elle se rencontre pour la première fois chez le Caraïte Abou'l Faradj Haroun, l'anonyme de Jérusalem, cité par Abraham ibn Ezra ; cf. Poznanski, dans *Revue*, XXXII, p. 26, et *ibid.*, note 2.

[4] Ces ressemblances sont signalées par M. Kokowzoff aux endroits où elles se rouvent.

au sujet de l'époque où ce dernier a vécu, il faut nous abstenir d'émettre une opinion.

Au sujet des ouvrages de Samuel Hanaguid utilisés par Ibn Baroun, nous apprenons encore, en outre de ce qui a déjà été rapporté en d'autres endroits, que Samuel a aussi composé un traité sur les infinitifs, dont Lévi ibn al-Tabbân parle aussi [1].

Ce sont les ouvrages d'Ibn Djanah qu'Ibn Baroun a le plus exploités et qu'il cite le plus [2]. Nous citerons ici tous les passages non mentionnés par M. Kokowzoff où les deux auteurs se rencontrent. Il est vrai que tous ne peuvent être considérés comme des emprunts directs faits à Ibn Djanah, puisque pour une comparaison qui se trouve bien chez Ibn Djanah, Ibn Baroun dit explicitement qu'il a emprunté l'équivalent arabe du mot au dictionnaire du lexicographe arabe Ibn Dureïd [3]. Les mots ou plutôt les racines où Ibn Baroun a utilisé Ibn Djanah sont les suivants :

אור, אזיקים, איה (Jérémie, XIII, 20) איים, (Isaïe, XXXIV, 14) אליה, (Isaïe, XIX, 8) אנח, אנך, אפל, אפעה, אורות כוסים, חטף, חות יאיר, אגוז, חשרת אנו [חשיש = חשש, חמרמרו, יתחמץ, חמה, (II Sam., XXIII, 11) טפש, טאטאתיה, יעלי סלע, נפשו, ירעה נתש, סוגר, סחב, לחיה סעיפי הסלעים, ויזעקהו, מערכה, אפאיהם, מרבכת, רגבים, חשוריהם, מרגמה רסיסי, רצף, רתת, שהרונים סחה, סחף.

Conformément au but de son ouvrage, Ibn Baroun a utilisé naturellement la littérature arabe dans toutes ses branches pour ses comparaisons. Aucun autre auteur ne l'a fait dans ces proportions [5]. Non seulement il cite le Coran, comme le firent avant lui Ibn Koreisch, Haï Gaon et Juda ibn Balam, mais aussi la littérature de la tradition. Il renvoie même aux différents dialectes arabes [6].

II

LES COMPARAISONS HÉBRAÏCO-ARABES D'IBN BAROUN.

L'ouvrage de notre auteur, que nous ne possédons malheureusement qu'à l'état fragmentaire [7], se compose de deux parties, une

[1] Cf. *Mouw.*, p. 14, l. 6-7.
[2] Cf. l'introduction *Mouwâzana*, p. II, et la partie russe, p. 134.
[3] *Mouw.*, p. 71-72, *s. v.* סהר ; cf. Ibn Djanah, Dict., 476, 5-6.
[4] Ibn-Djanah rapporte cette comparaison au nom de Haï Gaon, Dict., 474, 31-32.
[5] Cf. l'introduction au *Mouw.*, p. II-III, et la partie russe, p. 143-150.
[6] C'est ainsi que, p. 64, *s. v.* ישב, il renvoie au dialecte himyarite ; une autre fois, il cite le dialecte de Hidjâz.
[7] Cf. à ce sujet les remarques de Bacher, *Z.A.W.*, *l. c.*, p. 231-232.

partie grammaticale et une partie lexicographique. Dans la première il traite des similitudes de l'hébreu avec l'arabe en ce qui concerne les formes grammaticales et la syntaxe (p. 1-22). La seconde partie, après un aperçu général des principes qui doivent régir la comparaison des racines et des mots (p. 23-25), donne un certain nombre de termes pour lesquels Ibn Baroun indique simplement l'équivalent arabe, ou dont il détermine le sens par une analogie lexicographique avec l'arabe[1]; naturellement il s'y trouve beaucoup de choses intéressantes pour l'exégèse biblique. C'est surtout cette seconde partie qui montre la haute valeur scientifique de l'auteur. Si étranges que puissent nous sembler certaines comparaisons, celles-ci sont néanmoins conformes aux principes suivis par la science moderne. Nous jugerons nous-même ces comparaisons lexicographiques d'après l'ouvrage si important de J. Barth : *Etymologische Studien zum semitischen besonders zum hebraeischen Lexicon*, 1893), dont l'argumentation se rapproche souvent de celle d'Ibn Baroun. Ibn Baroun emploie souvent les mêmes mots arabes que le lexicographe arabe Fîrûzabâdî, auteur du *Kamous*; il semble que tous deux, comme également Ibn Djanah[2], aient utilisé le même ouvrage.

Nous donnerons d'abord les comparaisons grammaticales, puis les rapprochements de mots[3].

A. — L'adjectif, en hébreu comme en arabe, est déterminé par le substantif[4]. Sans doute il y a des exceptions, comme, par exemple, זה הים גדול (Ps., CIV, 25), ou זה לחמנו חם (Josué, IX, 12). Dans ces deux endroits, les adjectifs sont à l'accusatif, dans le sens du *hâl* arabe : cette mer, comme elle est grande[5] ! Dans le second passage, חם est un accusatif *-hâl-*, dépendant de הצטדינו[6]. Il faut aussi voir un accusatif de ce genre — *hâl* — dans le passage וישיגו אותם חונים (Exode, XIV, 9) et וירכיבוהו עבדיו מת (II Rois, XXIII, 30); de même פתאום doit être considéré comme tel[7]. Par contre, והאבן

[1] Le système d'Ibn Baroun est traité d'une manière plus approfondie par M. Kokowzoff, p. 71-93, et M. Bacher, *l. c.*, p. 237-249.

[2] Cf. Bacher, *Die hebr.-arab. Sprachvergleichung des Ibn Ganah*, p. 25, note 4.

[3] Je ne rapporterai pas ici les comparaisons dont ont parlé Bacher et Derenbourg, *l. c.*, et celles dont j'ai parlé moi-même dans mon étude sur Joseph Kimhi, *Monatsschrift*, XLI, p. 222, et dans les pages ci-dessus.

[4] *Mouw.*, p. 4, chapitre אלכיכת.

[5] Pour le premier passage, Ibn Baroun cite comme exemple les mots du Coran, Soura, II, v. 85 : הו אלחק מצדקא « cette loi, elle est juste ».

[6] Cette explication des deux passages ci-dessus est aussi rapportée par Moïse ibn Ezra, dans sa Poétique (ms. Berlin, 109 *b*-110 *a*; cf. Kokowzoff, p. 151, note 398).

[7] Cf. *Mouw.*, p, 20, qui cite aussi les deux exemples précédents. D'après Ibn

גדולה (Genèse, XXIX, 2) doit être traduit : « la pierre était grande », comme on dit en arabe ואלרגל עאקל, l'homme est sensé, עאקל étant ici le כבר, l'énonciatif[1].

Les particules et autres signes d'invocation et d'exclamation (אלנדא) sont communs à l'hébreu et à l'arabe[2]. Ainsi הוי (Isaïe, XVIII, 1) est à comparer avec l'arabe אוּא, הוּא[3]. Des formes vocatives, comme הדוֹר (Jér., II, 31), s'expliquent aussi par analogie avec l'arabe, le ה étant ici assimilable au א arabe[4] ; de même il se rencontre en hébreu des vocatifs sans particule (Genèse, XLVI, 2; Exode, III, 4 ; Prov., VI, 6) comme en arabe[5].

Quelques remarques sur les particules appartiennent au domaine des comparaisons grammaticales, quoiqu'Ibn Baroun les place dans la partie lexicographique : אוֹ, Lév., XXVI, 41, et Isaïe, XXVII, 5, a le sens de « jusqu'à », en arabe חתּי[6], de même qu'en arabe אר a le sens de אלי אן ; ainsi, par exemple, לאצרבנך אר תקדּם « je te battrai, jusqu'à ce que tu avances ». De même Imrou'l Kaïs, poète anté-islamique, dit : פקלת להא לא תבך עינך אנּמא נחאול מלכא אר נמות פנעדרא « je lui dis : ne pleure pas, nous chercherons encore à acquérir la propriété jusqu'à ce que nous mourions, dussions-nous nous mettre en danger de mort. »

Djanah, Dict., 323, 26 et s., il y a aussi un accusatif-hâl dans הכִּנָּם, Exode, VIII, 13, et dans חנם, ריקם. Tanhoum aussi considère שבי, dans הלכו שבי, Lament., I, 5, comme un accusatif-hâl, par analogie avec l'arabe. Cf. mon travail *Aus dem Kohel. Comm.*, p. 14.

[1] D'après ce que dit Abraham ibn Ezra sur Nombres, XXVIII, 4, au nom de Moïse ibn Chiqu'tilla, il faudrait, dans des cas semblables, compléter le substantif indéterminé.

[2] *Mouw.*, p. 5, chapitre אלנדא. Cf. sur ce point mes *Studien über Joseph Kimchi*, dans *Monatsschr.*, XLI, p. 164-65, et *ibid.*, note 1, et p. 276-77.

[3] Saadia (éd. Dérenbourg, p. 26) : יא איהא. Dans les fragments du commentaire de Saadia publiés par Dérenbourg (*l. c.*, p. 110-111), le Gaon explique que הוי a trois sens : 1° blâme et réprimande, comme ויל en arabe, dans Isaïe, V, 11 et 18; Amos, VI, 1 ; 2° cri de lamentation, comme en arabe יא et היאה, dans Jérémie, XXII, 8; 3° cri d'appel, comme Zach., II, 10, où il est employé comme appel d'encouragement dans le sens de אהה : וזה קריאת איש לחברו אהה פלוני ופלוני. Au sujet de אהה comme cri d'appel — במעני תחדיר — cf. aussi Ibn Koreïsch, *Risalè*, p. 61, et *Mouw.*, p. 29, *s. v.*, אהה, avec référence à II Rois, VI, 5.

[4] Ibn Baroun a en vue ici les particules d'innovation אַ ou אֲ ; il s'en réfère à une remarque précédente, où il disait que le ה hébreu est l'équivalent du א arabe, mais cette remarque ne se trouve pas dans le fragment qui nous a été conservé.

[5] Cf. au sujet de l'arabe, E. Trumpp, *Die Ajrumiyyah des Muhammad ben Daûd*, Munich, 1876, p. 109.

[6] *Mouw.*, p. 29, *s. v.* אר. La même explication se trouve, pour Lév., XXVI, 41, dans le Dict. d'Ibn Djanah, 19, במעני חתי, et d'une façon plus détaillée, avec application à Isaïe, XXVII, 5, chez Ali ibn Suleiman, dans l'appendice du Dict. d'Ibn Djanah, 775, 1-4 (cf. Kok., p. 136, note 342); voir aussi le *Mouschtamil* d'Abou'l Farag Haroun, d'après Poznanski, *Revue*, XXXIII, p. 204, note 7. Saadia traduit Lévitique, XXVI, 41 (éd. Dér., p. 187) par אלי אן ; par contre, dans Isaïe, XXVII, 5 (éd. Dér., p. 38), il a simplement אר.

אֵיה = אֵי a aussi le sens d'une exclamation admirative comme dans איה העדר נתן לך (Jér., XIII, 20)[1]; à ce sujet, Ibn Baroun cite l'expression arabe : אמא תרי אוֹ ברק ההנא « vois, quel éclat ! » Lorsque, pour exprimer un souhait, la phrase commence par לוּ[2], comme לו הקשבת (Isaïe, XLVIII. 18), il ne faut pas de second membre de phrase ; même règle pour des phrases qui, en arabe, commencent par לית[3]. אִלוּ dans Eccl., VI, 6, et Esther, VII, 4, ne doit pas être interprété comme une particule optative, ainsi que le croit Ibn Djanah[4] ; le mot אם, qui est entré dans sa composition, correspond plutôt au אַן de l'arabe, où l'on emploie aussi אן לו dans le sens de « en tant que[5] » ; ici לו indique l'impossibilité d'exprimer ce qui se trouve dans la première partie de la phrase, à cause de l'impossibilité de réaliser ce qui est exprimé dans la deuxième partie : אמתנאע שי לאמתנאע גירה.

Ibn Baroun signale aussi certaines différences dans la grammaire des deux langues. Ainsi il remarque que l'hébreu, contrairement à l'arabe, ne connaît pas la forme du diminutif[6].

[1] *Mouw.*, p, 31, *s. v.* אי. La même explication, toutefois sans comparaison avec l'arabe, se trouve aussi dans le Dict. d'Ibn Djanah, 37-11-13 (trad. hébr., éd. Bacher, p. 23, fin) et Juda ibn Balam dans son écrit sur les particules, ס' אותיות הענינים, éd. Fuchs, החוקר, I, p. 205.

[2] *Mouw.*, p. 35. *s. v.* אֵל.

[3] D'après Ibn Baroun, les phrases commençant par לוּ n'ont besoin d'être complétées par un second membre de phrase que quand, comme dans Job, VI, 1, l'impossibilité de ce qui est exprimé dans le second entraîne en même temps l'impossibilité de ce qu'exprime le premier membre. C'est ainsi qu'Ibn Djanah, Dict., 347, 22-23, considère la phrase d'Isaïe, XLVIII, 8.

[4] Cf. Ibn Djanah, 45, 12-13. Cependant il faut remarquer que dans l'édition de Neubauer d'après le ms. de Rouen, il y a juste le contraire de ce qu'Ibn Baroun indique ici, que לוּ *n'a pas* ici le sens d'une particule optative, אלתי לגיר אלתמנּי. Mais d'après une indication de Kokowzoff, p. 136, note 344, un ms. du Dict. d'I. Dj. de la deuxième collection de Firkovitsch à Saint-Pétersbourg a la leçon אלתי מענאהא אלתמנּי. Le ms. d'Oxford, suivant l'édition de Neubauer, *l. c.*, n° 69, a la leçon אלתמנע, ce qui n'est peut-être qu'une faute de copiste. Dans la traduction hébraïque (p. 29), ces mots manquent. Du reste, Ibn Koreïsch, *Risalè*, p. 6, interprète אלו dans ces deux passages comme une particule optative, et invoque à ce sujet le Targoum Onkelos sur Nombres, XXII, 29, où לוּ est traduit par אלו ; il remarque encore ותפסירה לו כאן כדא וכדא.

[5] Ibn Baroun invoque ici le Coran, Soura LXXII, v. 16, ואן לו סלכוא עלי אלטריקה.

[6] *Mouw.*, p. 4, l. 12. Abraham ibn Ezra, qui, dans le commentaire sur Ecclésiaste, XII, 5, réfute l'opinion de Douuasch b. Tamim d'après laquelle אביונה serait un diminutif, est aussi de l'avis d'Ibn Baroun. D'après son indication dans le commentaire abrégé sur Exode XVI, 23, Saadia paraît considérer le mot שבתון comme un diminutif (éd. Reggio, Prague, 1840, p. 39 : והגאון אמר ששבתון פחות משבת) ; cette opinion est aussi celle de Joseph Kimhi dans le commentaire sur les Prov. (éd. Breslau, 1868, p. 28), au sujet des formes שבתון, אישון. Saadia ibn Danan de Grenade (fin du XVe siècle) considère, par comparaison avec l'arabe, des formes comme גובי (Amos, VII, 1), חלוני (Jér., XXII, 14) comme des pluriels de diminutifs — גמע תצגיר — en rappelant les formes arabes גרוּדאה, טקוּקאה

En un endroit, Ibn Baroun réfute l'analogie établie par un de ses prédécesseurs entre l'hébreu et l'arabe pour le ו de והרדמה (Genèse, xv, 12) et de ועלטה (*ibid.*, 17), qui, d'après cet auteur, servirait à introduire un מפעול מעה[1] « un complément objectif de coexistence », comme, par exemple, le *wav* en arabe dans la phrase : אסתוי אלמאֹ ואלכשבה « l'eau est au niveau du poteau de bois[2] »; il dit que cela n'est pas admissible, parce qu'alors les mots נפלה et היה seraient superflus[3].

S. Eppenstein.

(*A suivre.*)

(cf. Appendice du Dict. d'Ibn Dj., 777, 7). Donc, selon lui, le י, comme en arabe, est un élément de la forme du diminutif. D'après Barth, *Die Nominalbildung*, p. 313-4, il faut considérer comme des formes de diminutif dans l'ancien hébreu des formes telles que אישון, שהרונים, Juges, viii, 21 ; Isaïe, iii, 18, et en hébreu moderne בורידה (Mischna *Schebiit*, viii, 6). Donc, pour lui aussi, le י est un élément de cette forme.

[1] *Mouw.*, p. 21. L'opinion citée ici est peut-être celle de Samuel Hanaguid, dont notre auteur dit plus loin qu'il a réfuté comme erronée sa théorie du מפעול מעה.

[2] Les grammairiens arabes originaux se servent aussi de cet exemple ; cf. Trumpp, *l. c.*, p. 113-114.

[3] D'après Trumpp, *l. c.*, un « complément objectif » de ce genre avec le ו' אלמעיֹה ou ו' אלגמעה ne se rencontre qu'avec des substantifs.

LA COMMUNAUTÉ JUIVE DE SALONIQUE

AU XVIE SIÈCLE

(FIN [1])

N° 10.

וזהו העתק הסכמת הק"ק אשר סדרתי לדרישתם שלא יעריכו להחכם השלם כמהר"ר דוד ן' נחמיאש נר"ו למען החכם השלם אחיו זלה"ה.

למען דעת כל עמי הארץ הקרובים והרחוקים כי יש אלים בישראל לשלם גמולות לפעולות אדם. גבר חכם בעז ותעצומות תעלומות חכמה ודעת ויראת ה' היא אוצרו יקר תפארת אדם כמהר"ר יעקב איש תם נכתב ונחתם ללכת אל המקום אשר יהיה שמה הרוח לעבוד עבודת חמדת עדת תפארתנו נגד בני אדם. ולהשועת עמו בתעצומו ורומו התקין עצמו ונשפך דמו באשר הוא סוף כל האדם. על כן ראינו ונתון אל לבנו אף רוחנו בקרבנו בעדנו ובעד עמנו כי טוב בעיני פני אלים ואדם להטיב לטובים הקרובים אליו ומה גם להחכם השלם כמהר דוד הקטן יגדל ממנו על כל דרכי בני אדם. כי כל בית אחיו זלה"ה ובניו סומכים עליו וכלנו חייבים בכבודו והודו יתר על כל בני גילו על דברת בני אדם. והסכמנו כלנו יחד בעדנו ובעד ובשם כל הק"ק מאת הכח המסור אלינו כי זה כל האדם. שלא יהיה נערך החכם השלם כמהר דוד נר"ו הנז' רק במאה סולטאני' לעולם זאת תורת האדם. ולראיה כתבנוהו וחתמנוהו היום יום ראשון בכל לשון של זכות ויפוי כח י"ט לאדר שנת לקר"א כלם בשם ה' אל עולם והכל שריר וקים.

N° 11.

טופס הסכמת הק"ק על עניני פרעוני הגאבילה ששמו על הסחורות לענין המוסילימיק.

ראשית כל דברינו ותחלת מאמרינו לשבח לאדוננו אדון הכל הוא אבינו ומושיענו אלהינו צור העולמים שהופיע והשגיח ברחמיו

[1] Voir *Revue*, t. XL, p. 206 et t. XLI, p. 98.

ממרומים לרחם עלינו אנחנו עמו וצאן מרעיתו הנלוים אל ה' בעיר תהלתינו (!) עם רב דל והלך הלך הולך ובכה כה וכה בקרב עמים ולאומים נרמסים נחמסים ככבשים וכים נגרשים ומני בטן עמוסים בתלאות ארנוניות ומסים ובכל יום ויום היו עוברים עלינו המים הזדונים וכל סואן (!) סואן ברעש לנבוע (!) ולזבוח על קיר מזבחו בכל כחו דמי לחמי נדיבי עם אלהי אברהם. וגזלן דלא יהיב דמי[1] מתדמה בקרבו ישים אורבו להוריש זיעת דמעת העשוקים ונאנקים צועקים ואינם נענים והיו כל העדה היא עדתנו וחבורתנו בתוך קריתנו כל העם מקצה הארץ ועד קצה סחופים ודחופים וכל העיר נבוכה. עד אשר גבוה מעל גבוה שומר ישראל לא ינום ולא ישן מרחם על בניו ופועל ידיו העלה למכתנו ארוכה וישימנו לתהלה ובראת בקרב הארץ כהיום הזה יום ששון ושמחה הרוחה ומנוחה שהניח ה' לנו מכל מעוקנו מסביב בגבורת צפירת המוסילימליק יתרומם ויתנשא המפליא לעשות פלאות לאין חקר ותכלית עם עמו ישראל אנש"ר. ואנחנו החותמים למטה אשר עבודת הקדש עלינו בכתף נשא קרא מקרא ותלמוד תורת ה' תמימה נתקבצנו ונתייחדנו נוסדנו יחד בחברת יקרת הדרת שררת הממונים הנאמנים חשובי טובי ארצנו וחבורתנו אשר נקבו בשמורת על משמרתם לעמוד שעבוד ולשרת במלאכת הקדש מלאכת המוסילימליק וכלנו כאחד כאיש אחד בלב אחד ראה ראינו את כל המלאכה ערוכה בכל ושמורה אשר היא חומה בצורה לכל בני חבורה וההוצאה הרבתי שחוברה לה להקימה על תלה לסלסלה ולרוממה. ובציורנו ובמחקק לבנו רשום גודל הפרעונות המזומנות מעותדות ועתידות לבוא עמדנו והסכמנו קיימנו וקבלנו בקשר חזק ואמיץ אשר לא ינתק להצמיח בתוך קריתנו צמח פרס וחוק פרעון קבוע בכל הסחורות עוברות ושבות בעיר תהלתנו הכל כפי הכתוב מפורש ומבואר למטה בלשון לעז באר היטב כדי שזכרם לא יסוף מפינו וכל השומע ישמע תכונת הכנת דעתנו והסכמתנו על נכון והנה הנם...[2] כל הכתוב למעלה הסכמנו קיימנו וקבלנו עלינו ועל כל הנלוים אלינו אחינו וחבורתינו (!) הדרים בעיר תהלתינו עיר שאלוניקי יע"א ועל כל העוברים ושבים בתוכה כלם יעברון על פי הסכמתנו זאת ויפרע כפי הנימוס הכתוב בהסכמתנו זאת. וכל הכתוב למעלה קיימנו וחזקנו בקשר אמיץ וחזק עד משך עשר שנים רצופי' מתחילים מיום זה והלאה בכל חומרות התורה ואלות ספר הברית ובגזרת נח"ש ישוך בלא לחש עקבי כל מסרבי מכל האמור לעיל וכל המטים ושאטים יחיד או רבים בשאט בנפש נגד כללות סגולות המחוקקים בקהלות הקדושות של העיר הזאת כדי לפרוץ הגדר או להשחית הסדר אשר גדרנו סדרנו וקיימנו בהסכמתנו זאת יהיו מובדלים מקהל עדת ה' ורבצו בו או בהם המתקוממים כל אלות וקללות ספר משנה תורה. אורז ארור במארה מפי אל עליון נורא והעוברים לבדם יהיו נכשלים לאחר שיודיעום החומרות הנ' והמכשולים והמקיימים ומשלמים פרעונותיהם והמוטל

[1] *Baba Kamma*, 62.

[2] Lacune dans le texte qui exposait les détails.

עליהם כפי הקצוב יבורך מפי עליון קונה שמים וארץ. ובכל החומרות וההסכמות הנ"ל הסכמנו בקנ"ס נח"ש שלא יהיו רשאים הממונים והנאמנים המתעסקים בענין גביית דמי הגאבילה הנז' להוציא שום ממון מכל מה שיגבו בענין הנ"ל ולא שום ממון מכל איזה פרעון של המוסילימליק כי אם בפרעונות של המוסילימליק לבד ולא יהיה להם רשות לשנות מדמי המוסילימליק הנז' והגאבילה הנז' אפי' לדבר מצוה או צרכי רבים ומזה יחוייבו כל הממונים והנאמנים שיתעסקו בגביית דמי הגאבילה ודמי המוסילמליק הנז' לישבע שבועה חמורה כראוי שלא יוציאו מהמעות הנז' אפילו משוה לבן[1] אחד ומעלה זולת אל המוסלימליק הנז' מלבד ההוצאות שיעשו בסופרים או גבאים או משרתים בגביית הגאבילה ודמי המוסילימליק כי אלו ההוצאות יפרעו מהמעות הנז' לא זולת והכל בכלל החומרות הנז'. ואל אלהי הצבאו' רוכב ערבות אל עליון וה' יושב בציון ימהר יחישה לגאלנו ישלח לנו משיחנו ושפטנו מלכנו ואלהינו כבראשונה ולעיני עמים רבים יפרוש סוכת שלומו עלינו ובא לציון ולכל ישראל גואל אנס"ו והיה זה יום כ"ג לאדר שני השכ"ח בשאלוניקי וקיב.

N° 12.

ראה זה מצאתי טופס ההסכמה הקדומה על הצמר והאנייר שלא יוכלו
להוציאם משלוניקי ומגבול ג' ימים סביב לשלוניקי לשולחם למלכות
אחרת ולא למוכרם לגויים והיה הטופס חתום מיד החכם
כמה"ר שמ"ש אלחנאטי ואני הכרתי חתימתו
ועל כן העתקתי הטופס הנז' כמו שהיה כתוב
שם לראיה אות באות

בגזרת עירין ובמאמר קדישין אנו מחרימין ומשביעין ומנדין ומשמתין ומקללין עד המבה[2] ועד הקק יצו בתריג מצוות הכתובות בספר התורה בחרם שהחרים יהושע את יריחו. ובקללה שקלל אלישע את הנערים ובשמתא דשמתיה ברק למרוז[3] ובשמתא דשמתיהו אנשי כנסת הגדולה ובשמתא דשמתיה ר' יהודה בר יחזקאל לההוא עבדא[4] ובכל החרמות והקללות והנדויים והשמתות שנעשו מימות מרע"ה[5] ועד עכשו. בשם אכתריאל ה' צבאות בשם מיכאל השר הגדול בשם סנדלפון הקושר קשרים לרבו. בשם בן מב אותיות, בשם שנראה למרע"ה בסנה. בשם שקרע משה את הים, בשם אהיה אשר אהיה. בסוד שם המפורש שנכתב על הלוחות. בשם ה' צבאות אלהי' צבאות יושב הכרובים. בשם גלגלים ואופנים וחיות הקדש ומלאכי

[1] Aspre.
[2] = על דעת המקום ברוך הוא.
[3] *Moed Katan*, 16 *a*.
[4] *Kiddouschin*, 70 *a*.
[5] = משה רבנו עליו השלום.

השרת. כל בר ישר׳ או בת ישראל שיוציא צמר או אנייר מגבול שלשה ימים סביב עיר שלוניקי בין דרך ים בין דרך יבשה לא הוא ולא אחרים בעדו ובכלל החרם הנז׳ שלא ימכור בר ישר׳ או בת ישר׳ לשום גוי או גויה לא הוא ולא שום אחר בעדו צמר או אנייר להוליכו חוץ למלכות. ואם יוציא או ימכור ארור הוא בשוכבו ארור הוא בקומו ארור הוא ביום ארור הוא בלילה ארור הוא בשמים ובארץ. ארור הוא מפי שם המפורש ארור הוא מפי שרפים ואופנים וחיות הקדש. אל אלדי׳ הרוחות לכל בשר השפילהו והכניעהו אל אלדי׳ הרוחות לכל בשר הכריתהו. אל השמידהו אל השחיתהו אל האבידהו. מלאכי חבלה יפגעו בו. ארור הוא בכל אשר יפנה. בבהלה תצא נפשו באסכרה תהא מיתתו לא יצא ולא יעבור חדשו. יכנו השם בשחפת ובקדחת חרבו תבא בלבו וקשתותיו תשברנה. יהיה כמוץ לפני רוח ומלאך ה׳ דוחה יהי דרכו חשך וחלקלקות ומלאך ה׳ רודפו. תבואהו שואה לא ידע ורשתו אשר טמן תלכדו. יהדפהו מאור אל חשך ומתבל ינידוהו. יבעתוהו צר ומצוקה יראו עיניו כידו ומחנית שדי ישתה ולבש קללה כמדו יאכל בדי עורו. לא יאבה ה׳ סלוח לו כי אז יעשן אף ה׳ וקנאתו באיש ההוא, ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר הזה ומחה ה׳ את שמו מתחת השמים. והבדילו ה׳ לרעה מכל שבטי ישראל ככל אלות הברית הכתבות בספר התורה הזאת. אם מהיום הזה והלאה יוציא שום איש או אשה מהמלכות כנז׳ לעיל צמר או אנייר או ימכור לגוי או לגויה כנז׳ ובכלל החרם כל מי שיודע עדות או רמז עדות שיבא ויעיד לפני החכמים יצו ושלו׳ על הפטורים. ואתם הדבקים בה׳ אלהיכם חיים כלכם היום מי שבירך וכו׳.

שמואל עוזיאל | שמואל טאיטאצאק | חיים עובדיה | שמואל אלמושנינו | יוסף ן׳ לב. | בנימן הלוי אשכנזי | שלמה לביה חזן | שמואל ברקי | יעקב בר שמואל | מרדכי מאטאלון. | ברוך אלמושנינו | יצחק אלטון | יוסף כפסי | יעקב ן׳ פוריה | משה דון נין [1] (?)

N° 13.

טופס הסכמת הניגון והחפצים והוצאת הכלה בלילה שסדרתיה בהסכמת עצמת החכמים נרו׳ והוכרזה בשנת השי״ד לזמן עשר שנים.

תחת שלש רגזה ארץ צבי תפארתנו זאת העיר שיאמרו קהלת

[1] A ajouter : וזה מצאתי כתיבת יד החכם כמה״ר ש״ט אלחנאטי נ״ע אחר הטופס הנ״ז : אנו החתומים למטה הגהנו זה הטופס אות באות תיבה תיבה ולראיה חתמנו שמותינו פה שם טוב אלחנאטי. — כל הנז׳ לעיל העתקתי מכתיבת יד החכם השלם כמה״ר שם טוב אלחנאטי בהתימתו כנז׳ לעיל אני הצעיר משה אלמושנינו ׳.

תהלת כליעת יופי משוש חמדת עדת הדרתנו כי תצאנה כל הנשים בכלי כסף וכלי זהב ברחובות ובשוקים ענקים לגרגרותן וכלים מכלים שונים ועיני פני אובינו רואות וכלות לכלות ולהתם כבלע את הקדש גם שנאתם גם קנאתם נגדנו תמיד ורעה עוד מזאת מצאנו ראינו בעת כניסת הכלה לחופה היינו חרפה לשכננו לעג וקלס לסביבות רבבות קדש בנות ישראל הצנועות הלוך וטפוף תלכנה כחשכה כאורה וכי תקראנה אותן כאלה יעבירו קול בכל מחנה העברים העורים יביטו לראות שמחת שיחת כל פה דובר נבלה בהמולה גדולה ונמצא שם שמים מתחלל. זאת ועוד אחרת המארה המהומה והמגערת שיר של פגעים רעים קול השירים תחת צירים אחזונו על שבר בת עמנו כשושנה בין החוחים שועלי׳ קטנים מחבלים כרם ה׳ צבאות בית ישראל בכנורות ונבלים ואין חולה מהם על מחלתנו אשר על כן אנחנו צעירי הצאן אשר בארצנו זאת עיר תהלה לאלהינו קמנו ונתעודד לתקן את אשר עותו רוע ההנהגה הכוללת נחה שקטה הסכמתנו והיינו לאחדים מוסכמים לדעת אחד בכל החומרות קלות וחמורות לקיים את כל תוקף שלש הסכמות רשומות חתומות בכתב אמת מגלתנו זאת לזמן עשר שנים רצופות. ראשונה הסכמנו שלא יוכלו בשום צד ואופן בעולם להוליך הכלה מביתה לבית בעלה בלילה בזמן כניסתה לחופה לא בתחלת הלילה ולא באשמורת הבקר כמו שהיו נוהגים עד היום כי נפיק מיניה חורבא כמשפט הבנות הצנועות יעשה לה שיוליכו אותה הנשים לבדנה לאור יומם בלתי נרות דולקות. שנית הסכמנו שלא ינגן שום איש מנגן כל תופש כנור ועוגב וכל זני זמרא ולא לשורר בפה בימי השמחה לא בשמחת חתן וכלה ולא בשמחת ברית מילה ולא בשמחת אירוסין אי שידוכין מבית ומחוץ רק אם ירצו להביא נשים מנגנות בתופים ובמחולות הרשות בידם אך הגברים לא ינגנו בשום צד דזמרא דביתא(!) חורבא בסיפא[1] אם לא שיהיה שלא בזמן המיוחד לשמחה כי אז הרשות נתונה ביד כל בעל הבית להיות כל איש שורר בביתו. שלישית הסכמנו שכל הנשים אחר שיגיעו לפרקן ובכלל כל הנשואות לא יוכלו להוציא עליהן מדלתי ביתן החוצה בשוקים וברחובות כלי כסף וכלי זהב נזמים ושלשלאות או אבנים טובות או מרגליות וכל איזה מין חפץ זולת טבעת אחת על ידיהן ואת היותר תלבש האשה בתוך ביתה ככל אות נפשה רק בבית תשארנה. כל זה ראינו ונתון אל לבנו לשמור לעשות להעמיד ולהתמיד שלות חדות בני עמנו והכרזנו אותו בכל קהלותינו וכלם יחד קיימו וקבלו עלינו את כל דברי האגרת הזאת. ואנחנו החתומים למטה מוסכמים לדעת אחת קבלנו עלינו קנס נחש מלבד כל החומרות שקבלו כל הק״ק י״ץ שהאיש אשר ימרה את פינו לעבור על אחת מכל ההסכמות הנ״ז נרדוף אחריו עד ישוב ונחם ולא נטפל בשמחתו ולא נכנס בביתו ולא בקהלו בזמן שמחתו עד ישוב בתשובה שלמה והיה זה שלום בינינו שלוה בארמנותינו ובא יבא המלאך הגואל להושיע את ישראל. היה זה יום ג׳ י״ז לניסן

[1] *Sota*, 48 *a*; cf. *Guittin*, 7 *a*, et *Schebet Yehouda*, ch. VIII.

שנת השיד ליצירה פה שאלוניקי וקים. — וכל החומרות קבלנו עלינו קבלה הראויה להתקיים ולא בכתיבה לבד וקיים.

שמואל טאיטצאק | אבדהם סיראלוו | משה ן' יעיש | שמואל די מדינה | בנימן בכמהר"ר מאיר הלוי זלה"ה | משה אלמושנינו | שלמה לבית חזן | יעקב בכה"ר שמואל נ"ע סמוט | יצחק בכה"ר שמואל אדרבי.

דניאל בכמהר"ר פרחיה הכהן זלה"ה.

N° 14.

טופס הסכמת הניגון שנעשתה מחדש בשנת השכד והוצאת הכלה ביום ושלא יכלו לרקד האנשים עם הנשים אות באות כמו שנכתבה ונחתמה והוכרזה.

פור מאנדאדו די טודוש לוש שינייוריש חכמים מוסכמים לדעת אחת גזרו בקנס נחש קי דישדי רח ניסן הבר[1] בע"ה האטה[2] דייש אנייוש נו פואידאן אינטראר טאניידוריש אה טאנייר אין נינגונה בודה דישדי איל דיאה די שבת די טאלאמו עד תשלום טודוש לוש אוגו' דיאש די לה חופה. וכן לוש אוגו' דיאש דישדי קי נאסי איל בן זכר עד כל יום המילה. וכן הסכימו קי בשום צד בעולם ובשום זמן פואידה באיילאר אומברי קון מוגיר. וכן קי נו פואידאן לייבאר נובייא נו ספר ספר תורה די נוגי' האטה[3] קי אמאנישקה. וכן גזרו קי נינגון אוברירו די רופה די שאלוניקי פירגירו ני טונדידור ני פרינסאדור ני בטאנירו פואידה אינפרישטאר דינירו אל פאטרון די לה רופה בשום צד. אי לוש בנקירוש ני נינגונה אוטרה פורשונה פואידאן ריקנבייר בשום צד ואופן ובשום זמן בעולם וכל הבר[4] על כל הכתוב לעיל ארור הוא ביום ארור הוא בלילה ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר תורת מרעה ושלום על הפטורים וגזרנו כל הנז' היום יום ו' כ"ו לאדר שנת השכ"ד פה שאלוניקי וקים.

משה אלמושנינו | יעקב בכמהר"ר שמואל טאיטאצאק זלה"ה | דניאל בכמוהר"ר פרחיה הכהן זלה"ה.

N° 15.

...עותו אותו רוע הבחירה זרה מרה באחרונה היתה לזונה יונה מעונה בצחוק וקלות ראש ראשו אחוז בחבלי חבלי הבלי

[1] = הבא ראשונה.
[2] Lire אסטה (jusque).
[3] Voir page précédente, note 3.
[4] Lire העובר.

חמורות מדומות. ותכליתו מראשיתו אחריתו עדי אובד אבד זכרם המה יאבדו בגזל וחמס ולבם בקרבם המס ימס רבים חללים הפיל השפיל משמים ארץ כי ה׳ דבר ידבר עמים ולאומים יהגו בגרונם שהשמחה במעונם המונם ושאונם הונם ואינם חלום אחד הוא יושב בשמים ישחק ה׳ צבאות יעץ ומי יפר לכפר בעד שארית הפרו ברית עברו חוק שחוק אמרו מהולל ונמצא שם שמים מתחלל כי ישאו את שמו לשוא ודבר כזב זב עמקם ליום נקם לה׳ תאבל הארץ ושמים ישומו על זאת זאת העיר שיאמרו כלילת תהלת שבטי יה עדות לישראל אין פרץ ואין יוצאת ברחובות קרית עוזנו אצים רצים לעשות רצון קונם לא עבר זר בתוך המונם. ועתה בעלטה נהפכה בראש כל חוצות כגויי הארצות באילות או בצבאות. בית אל ימצאנו ושם נדברו יראי ה׳ וחושבי שמו ראשי עם יחד לאמר מי נתן למשסה יעקב וישראל נחפשה דרכינו בנר אלדים טרם יכבה להאיר אל עבר פני ההולכים בחשך נחה שקטה הסכמתנו בעד ובשם קהלותינו בחרם ואלה בהמולה גדולה ששום איש ישראל לא ישחק בקובייא ולא בשום אופני מיני שחוק בתוך חומת עיר שאלוניקי מהיום הזה והלאה עד מ....[1] חוץ....[2] נשמתו ורוחו ולפני ה׳ ישפוך שיחו. כי יחנן קולו ישמע מהיכלו כלו אומר כבוד. נכתב ונחתם בטבעת רוח דעת ויראת ה׳ היום יום ו׳ פרשת הנגשים אל ה׳ יתקדשו שנת יש״ב עולם לפני אלדים גבוה מעל גבוה וגבוהים ימהר יחישה וטוב ישחר ובא יבא ולא יאחר, המלאך הגואל, ובו יצדקו ויתהללו כל זרע ישראל. שבנו וראה שההסכמה הנז׳ תכלול גם מחוץ לעיר חוץ מהכפרים בכח החומרות הנז׳ וקים.

אני הצעיר שמואל טאיטאצאק | אברהם סיראלוו | זעירא דמן חבריא משה ן׳ יעיש | שמואל די מדינה | הצעיר בנימן בכמהר״ר מאיר הלוי זלה״ה אשכנזי | העבד הקטן משה אלמושנינו | שלמה לבית חזן | משה אליאש | יוסף עוזיאל | יצחק מר חיים.

N° 16.

טופס ההסכמה שגזרו החכמים השלמים שלא יקדש שום אדם בפחות מעשרה בשנת השכ״ח :

יען ראו עינינו רבו היום עבדים מתפרצים פורצים גדר בנות ישר׳ הכשרות והצנועות עומדות בירכתי ביתן ומתעללין עליהן שנתקדשו להם ונמצאו בנות ישראל כהפקר ח״ו ומסיתים ומפתים עדים רעים וחטאים כיוצא בהם לקיים מעשיהם הרעים. על כן ראינו לחדש מה שכבר נשמע אלינו מאבותינו הקדושים אשר בארץ המה והוא לנדות ולהחרים לכל איש אשר בשם ישראל יכונה

[1] Dans le ms. manquent quatre mots.

[2] Lacune dans le ms. d'environ sept lignes.

שיקדש אשה גדולה או קטנה לא על ידו ולא על יד שלוחה ולא על יד אביה לא על ידו ולא על יד שלוחו. ואם ח"ו שום בר ישראל יעבור על חרם זה מעתה ומעכשו אנו מבדילים אותו מעל עדת ישראל כגוי גמור לכל דבריו ולא יקבר בקברי ישר' פתו פת כותי ויינו יין נסך ארור הוא ביום ארור הוא בלילה ורבצה בו כל האלה הכתובה בתורת משה רבינו ע"ה ובכלל החרמות והשמתות והאלות והחומרות הנז' יחולו על העדים שיזמינו עצמם להעיד על דבר כזה ארורין הם לה' והנם פסולים לעדות. כל זה יובן אם לא יהיו הקדושין בעשרה מישראל גדולים בני חורין. והיה זה ביום ו' לחשון שנת השכ"ח ליצירה פה שלוניקי וקים.

שמואל די מדינה | יצחק בכ"ר שמואל אדרבי | יעקב בכמהר"ר שמואל טאיטאצאק זלה"ה | שלמה לבית חזן | אליהו בכמהר"ר חיים עובדיה | דניאל בכמהר"ר פרחיה הכהן זלה"ה.

משה במה"ר יאודה גארשון.

הסכמה הרשומה והחתומה לעיל מכל החכמים השלמים הנז' הועתקה אות באות תיבה בתיבה ככתוב לעיל בחתימות הנז' ולראיה למען יעמוד ימים רבים כתוב בספר וחתום העתקתי אותה אני הצעיר משה אלמושנינו.

N° 17.

אמר שלמה בכמהר"ר יצחק לבית הלוי זצו"ל ראיתי בזמננו זה אשר יש כמה יהודים אשר מטה ידם ונושים בהם גוים ומי שידם תקיפה ואין לאל ידם לפרוע פרעונותיהם והם מוכרחים למכור לגוים ההם בתיהם וקרקעותיהם או חנויותיהם והגוים יש בהם מי שיודע שאף אם ימכור לו גוף הקרקע ישאר ליהודי זכות החזקה ואם יוצה הגוי למכור החזקה ליהודי אחר לא ימצא ישראל שיקחנה ממנו כפי הסכמות הרבנים הגדולים אשר היו בדורות שעברו הנם כתובים בספר הזה וכפי זה אינו רוצה הגוי לקחת הקרקע לפרעון חובו ובזה הוא כנושה ליהודי ונוגש אותו בכמה נגישות ודוחקים שיפרע לו החוב והישראל אין לו אלא אותו קרקע ואם אמור יאמר האומר שהיהודי ימכור הקרקע ליהודי אחר רבים אומרים שאם יתנהו לגוי בפרעון החוב יעלהו בדמים יקרים מה שלא יתן לו יהודי אחר ולכך בוחר בנתינתו לגוי ויש רבים שהגוים הנושים ביהודים והיהודי נותן לו הקרקע בפרעון החוב הגוי בא לחכם אחד ואומר לו שאליו הוא מוסר את דינו שיעשו לו כתב מכירה מהקרקע שיועיל לו בכל האופנים ובכל הזמנים והיה הדבר בלבי מהסם[1] ומסתפק עד שנשאתי ונתתי בדבר עם החכם הנעלה כה"ר יצחק יצחקי נר"ו הסופר הבקי שבעיר ושמש גדולים

[1] *Ketoubot*, 20 *b*.

ובפרט שלבו ראה הרבה חכמה ודעת בבית אביו הסופר הגדול והחסיד החכם השלם אביו כמה"ר אברהם יצחקי ז"ל ואמר לי שאביו ז"ל כשהיה בא מעשה כיוצא בזה לידו שהיהודי היה מוכר קרקע לגוי והיה התנאי ביניהם שלא ישאר זכות ליהודי כלל בקרקע ושיהיה רשאי הגוי למכור החזקה ליהודי אחר היה עושה וכותב בשטר המכירה תנאים וחיזוקים רבים וזה נוסח התנאי אשר נתן לי החכם כה"ר יצחק אשר כותב בשטר המכירה שמוכר היהודי לגוי וז"ל ונתברר שמכרו המוכרים הנז' לגוי הקונה הנז' המכירה הנז' כאלו תהיה המכירה הנז' מיהודי ליהודי באופן שיוכל הקונה הנז' ובאי כחו למכור הבתים הנז' או להשכירם או להעבירם באיזה אופן אחר בין לבן ברית בין לשאינו בן ברית מבלי שיוכלו המוכרים הנז' ולא באי כחם למחות ביד היהודי הנכנס בבתים הנז' מכח הגוי הקונה הנז' או מכח באי כחו בטענת הסכמות החזקות הנהוגות פה שאלוניקי או בטענת איזו הסכמה ותקנה אחרת בשום עת וזמן בעולם לפי שמכרו המוכרים הנז' לגוי הקונה הנז' כל כח ושעבוד שיש להם למוכרים הנז' בבתים הנז' מצד הסכמות החזקות הנהוגות פה שלוניקי או מצד איזו הסכמה ותקנה אחרת ומעתה סלקו המוכרים הנז' עצמם וידם וכחם ויד וכח באי כחם מעל כל הבתים הנז' ומעל כל הנלוה אליהם מכל כח ושעבוד שהיה להם בבתים הנז' מצד הסכמות החזקות או מצד הסכמה ותקנה אחרת סילוק גמור לגמרי וכ"ו עד כן אמר לי הח"ר יצחק שכותב ובזה התנאי שוב לא נשאר ליהודי כח וזכות על הקרקע והסברה נותן (!) שההסכמות היו שלא יפסיד היהודי חזקתו כל זמן שהוא אינו מגלה דעתו שרוצה להפסידו ולהסתלק ממנו אבל אם הוא רוצה להפסיד ומגלה דעתו בפי' בפני עדים שרוצה שלא ישאר לו זכות וטענת חזקה למה לא יועיל וכמה דברים יש שחכמים ז"ל זיכו לאדם ויכול לומר אי איפשי בתקנה זו ובזכות זה אבל ראיתי ושמעתי מפי מורי הרב כמהר"ר חיים נר"ו[1] שלבו אומר לו שאעפ"י שימכור לגוי ויכתוב תנאי זה בתוך שטר המכירה אפ"ה נשאר לו זכות החזקה אחר זמן ויש הרשות בידו למנוע ששום יהודי לא יקח חזקת אותו קרקע מפני שהוא זכותו מכח ההסכמות החזקות והדבר צל"ע[2]. — אחר ימים שכתבתי זה אמר לי החכם כה"ר יצחק נד"ו הנ"ל שמצא בתוך גנזי אביו החכם השלם החסיד כה"ר אברהם זלה"ה ובתוך כתביו מצא שכתב בשם הרב זקני זלו"ל וז"ל[3] ראיתי בפסקי הרב הכולל מוהר"ר שלמה לבית הלוי ז"ל וז"ל הסכמנו במעמד ועצת הזקנים שהדין כך נותן שישראל שמכר חזקה לגוי אין זה כלום שאין לגוי דין חזקה כי ההסכמה לא הוסכמה אלא לישראל ולכן החזקה נשארה עדיין לישראל אמנם אם בשטר נכתב לשון סילוק שנסתלק מחזקתו וזכותו בזה יש גמגום עכ"ל

[1] Sans doute Hayyim Sabbataï. Voir plus haut p. 103, *s. v.*, Salomon Lévi II.
[2] צריך לעיון.
[3] וזה לשונו.

N° 18.

להיות כי ראה ראינו גדלה צעקת בעלי החזקות המחזיקים בבתים ובחצרות ובחנויות על אודות האנשים הנגשים להשיג גבולם ונותנים עיניהם לקנות בתיהם חצריהם וטירותם מהבעלים וחושבים בלבם כי לא פעלו עולה בהיותם פורעים לבעלי החזקות דמי שויון החזקה על פי שני שמאים כמפורש בהסכמות הקדומות וטח מראות עיניהם מהשכיל לבותם כי הוא עון פלילי כי עוברים כמה לאוין שבתורה בהיותם חומדים בתי רעיהם ומסיגים גבולם ואף בהסכמות הקדומות לא הותר הדבר חלילה אמנם תקנו תקנה כדי שלא יפסיד המחזיק דמי חזקתו. ומה גם בימים האלה ובזמן הזה כי אין דרך להטות ימין ושמאל לשכור בתים וחצרות והנגרש מתוך חזקתו הולך גולה ונדח מדחי אל דחי נע ונד בארץ ואין מאסף. את זה ראינו ונתון אל לבנו לגדור הפרצה הזאת ומעתה הסכמנו בהסכמה גמורה שרירא וקיימא דלא למהדר בה ודלא להשנאה מנה שמהיום והלאה לא יוכל ולא יורשה שום בר ישראל למאיש ועד אשה למגדול ועד קטן לקנות שום בית או חצר או חנות מולקיי[1] או מקטעא[2] משום גוי או תוגר אשר יהודי אחר מחזיק בהם בשוד צד ואופן בעולם ואפי' שיתרצה לפרוע לבעל החזקה דמי חזקתו לא יוכל ולא יורשה לקנות מהבעלים אותו בית או חצר או חנות בשום צד ואופן בעולם. וכל האיש או אשה אשר יעשה בזדון לעבור על הסכמתנו זאת ישכנו נח"ש ורבצה בו כל האלה והקללה הכתובה בספר התורה ויהיה מוחרם ומנודה לשמים ולבריות מובדל ומפורש מעדת ישראל ויוכרז בקהלות הקדש יע"א והמקיים הסכמתינו זאת ישא ברכה מאת ה' והיה זה ביום א' י"ט לאלול הדש"ם בשאלוניקי וקים. ויען כי עוד ראינו בעונותינו שרבו רבו כמו רבו הרמאים מערימים ועושים קניות מזוייפות ואינם קניה גמורה ועוברים על ההסכמות מלבד הדבר הרע אשר המה עושים להוציא המחזיק מנחלת אבותיו על כן הסכמנו שהקונה מלבד שהוא נכשל בחרם ההסכמה הנ"ל לא יוכל ליהנות מאותו בית או חצר או חנות וגם לא יוכל ולא יורשה שום יהודי איש או אשה גדול או קטן לשכור או ליכנס באותו בית או חצר או חנות שיקנה אותה הקונה בשום צד ובשום זמן בעולם הכל בכח החרם הנ"ל והיה זה ביום הנ"ל וקים שנית.

שמואל די מדינה | יעקב בכמה"ר שמואל טאיטאצק זלה"ה | מר נאמן שלמה הכהן | דוד בן נחמיאש | יוסף בכמהר"ר פרחיה הכהן ז"ל.

[1] Patrimoine, en turc.
[2] Acquis par adjudication.

N° 19.

נחנו צעירי צאן משרתי ק"ק יצ"ו יען כי ראינו גדר גדרו לנו קדמונינו החכמי' השלמי' הקודמי' לנו בזמן ובמעלה זלה"ה מאז נתקבצו פה קדמונינו ואנשי גלותנו זה סביב מ' שנה אשר היתה עינם פקוחה להדריך ולהישיר הצבור בדרך טובה ולנחותם במעגלי צדק להועיל לכולל והסכימו הסכמות טובות וישרות למען נוכל לחיות בארץ גלותנו אשר בלעדיהן איש את רעהו חיים בלעו ובפרט הסכמות החזקות מהחזקות ומהבתי' ומהחנויות אשר היה מאז יתד תקועה במקום נאמן וכל הצבור עומד עליה. ועתה יש כמו שנה וחצי שר' רחמי' מאצה קנה חזקת בית אחת תוך חצר א' אשר הוא נכח הקאמפגה סמוך לשער העיר מהים כפי אשר הוגד לנו ונתאמת אצלנו שהשכנים מיחו בידו מליכנס בחזקה הנז' וחשבו שכשיעמוד הבית בלי יהודי זמן ג' שנים אבדה החזקה לבעליה ולא הניחו ליכנס בה את ר' רחמי' הנז' ובזה עשו מעשה לסתור ומעמידי' בה נכרי עד יעברו הג' שני' למען תאובד החזקה ושלא כדין יצא הקונה אותה נקי ממנה וזהו עון פלילי. לכן גלינו דעתנו והסכמנו מעתה ומעכשיו שתהיה חזקת הבית לר' רחמי' ולבאי כחו עד יעברו ג' שני' רצופי' מבלי יושב בה לא ישראל ולא נכרי ובעמדה בזה האופן ריקן לגמרי ג' שנים כנז' אז יזכה בה כל הקודם. אבל כל הימי' אשר ידור בבית שום אדם הן יהודי או משאר האומות גזרנו שתהיה החזקה לבעליה קיימת ולבאי כחו ולהיות ביד ר' רחמי' לזכות ולראיה ובאי כחו לעולם כתבנו וחתמנו שמותינו פה היה זה יום ו' ימי' לחדש שבט הרצ"ג ליצירה והכל שריר וקים.

הצעיר יוסף בכמה"ר שלמה טאיטצאק | הצעיר אברהם לבית חזן | הצעיר ש"ט אלחנאטי | הצעיר יוסף קארו | הצעיר יעקב צרפתי | הצעיר שמואל עוזיאל | הצעיר יעקב בכמה"ר אברהם סבע | הצעיר משה ן' יעיש.

N° 20.

פסק זה מצאתי ביד הר"ר דוד דיספורנו יצ"ו
והעתקתי אותו יען תמצא לעת מצוא[1].

שאלה. ראובן החזיק בחנות א' וישב בה ימים ושנים ואחר זמן בא שמעון וטען שחנות החזקה הנז' היתה שלו מקדמת דנא והשיב ראובן כשנכנסתי בחנות הנ"ל כבר עברו שנים ויותר

[1] Note marginale : פסק להורות דכיון דיצא המחזיק מהחזקה בין ברצונו בן בעל כרחו אבד חזקתו.

כפי ההסכמות הנהוגות עתה בשאלוניקי יע"א שלא נכנס בתוכה יהודי כלל והשיב שמעון שאמת היה הדבר הזה שעברו יותר מעשרה (!) שנים שלא נכנס בה יהודי אלא שאני הוכרחתי לצאת מהחנות הנ"ל בשביל שגרשני התוגר ממנה ובעד סבות אחרות ולפיכך לא חזרתי בה אבל חזקתי היא ילמדנו רבינו אם יועיל לשמעון הסבה הנ"ל לשלא יאבד החזקה הנ"ל ממנו אחר שעברו יותר מעשרה (!) שנים שלא ישב אדם ושכרו מן השמים.

תשובה. הן אמת שכשחכמים קדושים אשר בארץ המה תקנו שצריך כדי שיפסיד המחזיק חזקתו שתעמוד פנויה ג' שנים לא חלקו בין שיצא היהודי מרצונו בין שיצא בעל כרחו (en marge : גם לקמן מהרב זקנו זצ"ל דף מ"א ע"ב [1]) כל שעמד החצר או הבית או החנות ריקניות או פנויה ג' שנים יכול כל איש ישראל להחזיק בחצר או בבית או בחנות כ"ש וק"ו שעמד (!) חנות זה (!) עשרה (!) שנים כפי התקנה החדשה שזכה בחנות ראובן ואין לשמעון שום טענה כלל ועיקר, כתבתי וחתמתי שמי הצעיר שמואל די מדינה.

דבר ברור הוא שהסכמה הקדומה היתה שתעמוד החזקה פנויה שלא דר בה יהודי ג' שנים יכול כל איש ישראל להחזיק בה כ"ש עתה בנדון דידן כפי מה שבא בשאלה שהודה שמעון שעמד החנות מבלי יהודי יותר מעשרה (!) שנים לכן הדבר פשוט שזכה ראובן הנ"ל בחזקתו ואין לו לשמעון כנגדו טענה כלל ולהיות האמת חתמתי אני הצעיר יצחק בכ"ר שמואל אדרבי זלה"ה.

אלו הדברים העתקתי מיד הרבנים זלה"ה והכרתי חתימותיהם נאם הצעיר והקטן שלמה בכמהר"ר יצחק לבית הלוי נר"ו.

Nº 21.

להיות דבר אמת שהחכם השלם ונשוא פנים יעקב טאיטאצאק נר"ו טען לפנינו שאחרי השרפה הגדולה אשר שרף ה' בעיר הזאת החזיק הוא בחצר הנקרא לפנים בישראל חצר הפאווניש שהוא החצר הסמוך לחצר הקאנטאריירוש שהחזיקו בו עתה מחדש יהודים והוא החזיק בחצר הנ"ל חזקה גמורה מאז והשכיר על ידו בתי החצר הנז' ליהודים אחרים והביא על ככה עדים נאמנים והעידו עדות נאמנה בכל דבריו אלה. ובכן שאול שאל מאתנו החכם השלם הנז' דבר המשפט אם יכול שום יהודי אחר להחזיק עתה מחדש בחצר הנ"ל וליכנס בו מטעם שכבר עברו כמה שנים מאז יצא החכם השלם הנז' מתוך החצר הנז' מי אמרינן כיון שעמד החצר הנז' פנוי מבלי דירת יהודים בתוכו כמה שנים כבר אבד חזקתו. או דילמא כיון שלא עמד דהצר הנז' פנוי לגמרי מבלי דירת יהודים ושאר האומות לא אבד חזקתו. והנה אמת בתחלת העיון היינו

[1] Cette feuille 41 manque dans mon ms.

מסופקים בדבר אי בעינן לשיאבד המחזיק חזקתו שהיה החצר פנוי לגמרי מיהודים ומשאר האומות או אם יספיק בשיהיה פנוי מדירת יהודים לבד. וה׳ אנה לידינו פסק דין מהרב הגדול מוהר״ר יוסף טארטאצאק זלה״ה אשר בו פסק הדין דבעינן לשיאבד המחזיק חזקתו שיהיה החצר פנוי לגמרי מיהודים ומשאר האומות שלש שנים ובכן על פי הפסק דין הנז׳ נחה שקטה הסכמתינו על הדין ועל האמת שהחכם השלם כמהר״ר יעקב טארטאצאק נר״ו הנז׳ לא הפסיד חזקת החצר הנ״ל כל עוד שהחצר הנ״ל לא עמד פנוי לגמרי מבלי דירת יהודים ושאר האומות זמן שלש שנים וכמו שהיה הדין בזמן שהיה קביעות הזמן שלש שנים כפי ההסכמה הקדומה כן הוא הדין בזמן שקבעו זמן עשר שנים אשר קבעו חכמי העיר בהסכמה האחרונה דבעינן שיהיה החצר פנוי לגמרי מיהודים ומשאר האומות כל משך עשר שנים לשיאבד המחזיק חזקתו. ולכן הודענו נאמנה בישראל שעלתה הסכמתנו שכל עוד שלא ימצא שהחצר הנז׳ עמד בזמן ההסכמה הראשונה פנוי כל משך שלש שנים ובזמן ההסכמה האחרונה כל משך עשר שנים פנוי לגמרי מיהודים ומשאר האומות לא הפסיד החכם השלם הנז׳ חזקתו והרי החצר ההוא בחזקתו הוא עומד ואין רשות לשום גברא יהודי לכנס בתוכו עד אשר יפייס להחכם השלם הנז׳ ומבלי רשותו לא יורשה שום יהודי לכנס בתוכו עד אשר יפייס להחכם השלם הנז׳ ובלי רשותו לא ירשה שום יהודי לכנס בתוכו בשום צד ואופן בעולם על הדין ועל האמת ולראית דבר אמת כתבנו וחתמנו שמותינו פה היום יום ב׳ ד׳ לחדש תמוז שנת השה״ם ליצירה בשלוניקי וקים.

שמואל די מדינה | שלמה לבית הלוי | דוד בן נחמיאש | יוסף בכמהר״ר פרחיה הכהן זלה״ה | שמואל בכמהר״ר פרחיה הכהן זלה״ה | יהודה בכמהר״ר יוסף עז־אל (!) זלה״ה.

זהו טופס הסכמת החכמים השלמים נר״ו שהעתקנוהו מההסכמה עצמה שהיו חתומים בה הששה חכמים שלמים הנ״ל בחתימת ידם ולעדות ולראיה חתמנו שמותינו פה.

N° 22.

רבני התורה אלופיה מגניה יצ״ו החתומים בשולי היריעה מתחננים לפני מעכ״ת שישגא לעד אמן. כדי להסיר קטטה ומריבה מעם ה׳ יצ״ו ולהיות שלום מתוך ביניהם ולקיים כתוב הרימו מכשול וגו׳ תורונו על ענין החזקות אם הקונה הן חזקת הבתים הן חזקת חנויות יש בה דינא דבר מצרא הן לשוכר הנרומה בתוך הבית או החנות הנז׳ בשכירות הן לשכן אטר יש לו חזקה סמוך לחזקה הנזכרת ולמען אהבת האמת והשלום יצא דבר מלכות מבית דינכם הצדק דין ומשפט כפי התורה תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם

ולגר הגר בתוככם, נאם דורשי שלומכם הסרים למשמעתיכם כי בשלומכם יהיה לנו ולכל ישראל חותמים פרשה וישבתם על הארץ לבטח.

תשובה. איברא האי מלתא תליא באשלי רברבי[1] דקניית החזקות אינו אלא קניית הזכות שיש למחזיק לשכור מהגוי או מהתוגר ושכירות כתב הרמב"ם[2] דאין בו דינא דבר מצרא וזה למד הרב מדין משכונא וכמו שכתב הרב בעל מ"מ[3] ומה שאמרו בגמרא משכונא לית בה דינא דבר מצרא פירשוה הרמב"ם והרשב"א דכשם שאין בעל המצר יכול לעכב על המלוה כך אין המלוה יכול לעכב על בעל השדה אם רצה למכור שדהו לבן המצר או לאחר משמע דמה שאמרו בגמ' משכנתא לית בה דינא דבר מצרא בכל גוונא אתמר וא"כ כיון ששכירות נלמד ממשכנתא בכל גווני כתב הרמב"ם דלית בה דינא דבר מצרא וגם כי נמצא בדברי הרא"ש ז"ל[4] דשכירות יש בה דינא דבר מצרא המוציא מחברו עליו הראיה והלוקח מוחזק מן התורה ועל בעל המצר להביא ראיה דהלכתא כהרא"ש ולכן נהגו רבותינו ואבותינו קדושים אשר בארץ המה שלא לדון דינא דבר מצרא אלא מחזיקים הקרקע ביד הלוקח בין אם מעריר עליו הדר בבית או בחנות הנמכר בשכירות בין אם מעריר עליו השכין המחזיק בבית או בחנות סמוך לחנות או לבית הנמכרת (!) ולא נמצא בכל בתי דינים אשר בעיר הזאת מי שידון בזה הענין דינא דבר מצרא כי אם ב"ד אחד גם אנו כך דעתנו ומנהגנו ללכת בעקבות המרובים רבנן דפקיעי שמייהו ואין אנו דנין בזה הענין דינא דבר מצרא כנזכר וכן הדין נותן כיון דאיכא פלוגתא דרבוותא המוציא מחברו עליו הראיה כמו שכתבנו. זאת דעתנו הקצרה כתבנוה למצות הגבירים השואלים יצ"ו המפותחים בפתוחי חותם קדש לה'. עבד מעלת הנשיאים המסולאים בפז התהלה והגדולה השואלים יצ"ו הצעיר יוסף בכמהר"ר שלמה טאיטאצאק.

בדידי הוה עובדא שהייתי דיין עם החכם השלם שהיה דעתו כדעת הרא"ש בענין זה וקבצתי כל חכמי העיר בענין זה וכלם הסכימו לדעתי ואז פסקנו הדין כך הלכה למעשה כדעת הרמב"ם ז"ל ועל זה מעיד אני וחותם שמי אליעזר שמעוני.

אשלי רברבי מורי ורבותי קא מסהדי שנהגו דבותינו הקדושים אשר בארץ המה כהרמב"ם בענין שכירות דלית בה דינא דבר מצרא גם אני הקטן זה דעתי בשביל טענה שהזכיר הרב לעיל וגם אנו מוזהרים משום ואל תטוש תורת אמך נאם עבד מעלתכם הקטן שמואל עוזיאל.

האמת כן היא שעל השאלה הזאת נפלה מחלוקת גדולה בעיר הזאת יע"א והחכמים השלמים החיים בחיי העוה"ב היו פוסקים כהרמב"ם ז"ל והחכם השלם כמהר"ר מאיר עראמה ז"ל היה פוסק

[1] *Bèça*, 27 *a*.
[2] *Yad-ha-Hazaka*, (ה' שכנים), ch. XII (8).
[3] = מגיד משנה.
[4] *Tour Hoschén-Mischpat*, ch. CXVI (2), et *Schoulhan Arouch*, *ib.*, ch. CLXXV (53).

כהרא"ש ומאז ועד עתה היו נוהגים פעם כן ופעם כן ולזה נמשכו מחלקיות האמנם מדעת קוננו להסכים דרך אחת בה ישכון אור ואחרי אשר מורי החתומים הסכימו לנהוג כהרמב"ם ולהיות הסכמה זו מוסכמת חתמתי שמי לקיים דברי המצוים על דבר אמת נרצע למעלתכם אברהם לבית חזן.

והרב כמוהר"ר יצחק אדרבי זלה"ה בתשובותיו ספר דברי ריבות בס' צ"ט פסק ככל הכתוב לעיל דחזקה לית בה דינא דבר מצרא כפי ההוראה הנ"ל יעויין שם.

Nº 23.

בראות החכמים השלמים מרביצי תורה בק"ק אשר בשאלוניקי יע"א שהדפיסו איזה דברים שלא היו ראויים להדפיס, הסכימו שלא יורשה שום אחד מבני ישראל להדפיס שום כתיבה בעולם בלתי רשות ששה ת"ח ממרביצי תורה בקהלות יצ"ו, והעובר על זה יהא בנידוי, וגם אם ידפיסו אותם מלבד שהמדפיסים עוברים ונכשלים בנדוי, אנו גוזרים בגזרת נדוי ששום א' מבנ"י לא יקנה אותם, וגם אם התחילו להדפיס לא יורשו להשלים בלתי רשות ששה ת"ח הנז' והרשות שיהיו מוסכמים יחד במקום מיוחד וכתוב וחתום. והעובר על זה יהא בנידוי והיה זה יום ה' עשרה לאלול ש' הרפ"ט.

אליעזר השמעוני | יוסף בכמוהר"ר שלמה טאיטאצאק | אברהם לבית חזן | שלמה קאבאלייר | שמואל אלבוחר | יעקב צרפתי.

Nº 24.

נוסח הסכמה שכתבנו להחכם כמהר מנחם בכהר"ר בנימן הלוי אשכנזי זלה"ה והיא טובה לכל בן חכם שיסמכו אותו במקום רבותיו.

הן כל יקר עטרת תפארת התורה חוזרת על אכסניא שלה [1] ראתה עינינו שמעה אזנינו ותבן לה את כל הכבוד הוד, והדר האצילים גדולים אשר בארץ החיים הנצחיים המה רבני גאוני עולם אשר היו בק"ק אשכנזים פה שאלוניקי יע"א ינוחו על משכבותם. והנה תסובינה אלומות תרומות החכמה רמה ונעלמה אל המקום אשר נסתה כף רגלה הצג לכבוד ולתפארת ויצא חוטר רוממות השלמות מגזע קדושים הנגשים אל ה' ויצץ ציץ הענוה נאוה כירושלים ויגמול שקדים והיו לאחדים לשקוד על דלתות התורה יום יום הלא זה אשר יענו בו פניו אלים בשקידת למידת חמודת הדת בעוז ותעצומות תעלומות חכמה ודעת ויראת ה' כמה"ר מנחם בכמוהר"ר בנימן הלוי זלה"ה ואם אמנם עודנו היום רך בשנים,

[1] *Baba Mecia*, 85 *a*.

מצאנו ראינו בו טעם זקנים כנים ונאמנים על התורה ועל העבודה ראוי והגון לעמוד ולשרת בכל דבר שבקדושה דרישת האמת והצדק כאחד מצבא המרום במרום עליות נכונות המצוינות בהלכה ערוכה בכל ושמורה לצפירת הדרת יקרת השרידים אשר י"י קורא המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם לתורה ולתעודה הוריו הקדושים וחפץ ה' בידו יצלח ישלח קצירי מאורי אור תורתם עד ים מלח ברית אלהיו ואל נהרי נחלי חכמה ודעת יונקותיו. על כן אמרנו נמנינו וגמרנו לפרוס גולתא דדהבא[1] עלי ראשו ונפשו תגיל בה' להבין ולהורות את העם אמרות טהורות כיד אלהיו הטובה עליו יורה יורה ידין ידין על הדין ועל האמת כאחד המורים לצדקה תורה וחוקה ואינש לא ימחא בידיה[2] ובשם מורה יקרה במושב יקרו והמנודה לו הרי הוא מנודה לעירו[3] עיר קדישין[4] והיה לו עסק בגטין וקידושין[5] ואיסורא והיתרא על פי התורה ברה מאירת עינים ולראיה כתבנו וחתמנו סמיכתנו זאת בפרשת כתונת בד קדש ילבש שנת יש"ך נא מצליח לפ"ק פה שאלוניקי.

[1] *Baba Mecia*, 85 *a*.
[2] Daniel, IV, 32.
[3] *Moëd Katan*, 16 *a*.
[4] Daniel, IV, 10.
[5] *Kiddouschin*, 6 *a*.

NOTES ET MÉLANGES

QUELQUES NOTES SUR LA *MEGHILLAT TAANIT*

M. A. Marx de Königsberg, après avoir lu notre notice sur la *Meghillat Taanit* parue dans les *Mémoires du XIe Congrès des Orientalistes* [1], a eu l'obligeance de nous transmettre les remarques qu'il a faites à ce sujet. Qu'il nous soit permis de publier ici les plus importantes des observations de M. Marx.

P. 3, note 4. Le ms. hébreu d'Oxford, n° 2421, 10 *b*, ne contient pas seulement les « jours de jeûne », dont l'énumération complète forme notre § IV ou Appendice [2], mais aussi une partie du chap. XII, ou le mois d'Adar, qui dans notre tableau d'ensemble (p. 12) constitue les journées 28 à 35. Et puisqu'il a été question des mss. qui contiennent cette curieuse série d'anniversaires historiques, il est bon d'ajouter qu'on la retrouve également dans le ms. de Parme, n° 117, partie 4, et dans celui de M. Epstein (jadis Coronel-Halberstam), dont Joël Müller a fait connaître un certain nombre de variantes, en 1875, dans la *Monatsschrift*. — De même, selon le catalogue d'Assemani, les mss. hébreux n°s 285 et 299 du Vatican contiennent notre *Meghilla*. Enfin, grâce à une communication de M. Freimann, nous savons qu'il y a aussi un fragment de cette chronique à la bibliothèque municipale de Francfort-sur-Mein, provenant de la *gueniza* du Caire.

Même page, note 5. Après avoir cité l'édition princeps : Man-

[1] Tirage à part, Paris, 1898, gr. in-8°. C'est la pagination de cet ouvrage qui a été indiquée ici.

[2] La bibliographie de cette petite section finale est aussi à compléter : on trouve cette série de jours réimprimée dans le *Kolbo*, n° 63 ; dans צדה לדרך, V, I, 8 ; dans le *Siddour* de Rab Amram, édit. Varsovie, p. 79 *a*, édit. Hildesheimer, p. 193 ; dans les *Halakhot Guedolot*, f° 34, et dans le *Mahsor Vitry*, f° 229. On verra par la suite pourquoi il importe de mentionner ces diverses éditions : elles ont de l'intérêt pour les variantes dont il sera question plus loin.

toue, 1514, in-4°, il faut mentionner la 2e édition : Venise, 1545, et ajouter que le texte seul, accompagné de la collection des variantes connues, a été donné par G. Dalmann dans ses *Aramäische Dialectproben* (p. 1-3), et qu'il a été expliqué (p. 32-34) par le même auteur.

P. 9 à 12. Nous avons publié le texte et la traduction de la *Meghilla* d'après Graetz et J. Derenbourg. Mais il ne faut pas omettre les divergences notables, qui sont plus que de simples variantes, qu'offre l'édition du צדה לדרך (V, 1, 8). Ce sont, non seulement des différences dans les dates, mais encore dans les commentaires ou gloses expliquant les solennités, sans compter l'omission de deux dates, celle du 27 Iyar et celle du 12 Adar. Voici les différences remarquables qu'offre cette édition :

Au lieu du 7 Iyar, c'est le 17 (le ms. de Parme a : 5) ;

Au lieu du 17 Siwan, c'est le 14 (de même mss. de Parme, Oxford, Epstein) ;

Au lieu du 25 Siwan : 21 ;

Au lieu du 14 Tamouz : 7 (Parme et Epstein : 4 ; Oxford : 10) ;

Au lieu du 7 Eloul : 4 (de même Parme, Oxford, Epstein) ;

Au lieu du 23 Heschwan : 22.

A la date du 23 Iyar, au lieu des « fils de l'Acra », le copiste fait intervenir les בני סיקר « les Sicaires ». — Pour la journée du 15 Ab, le glossateur dit qu'en ce jour l'épidémie qui sévissait sur Israël dans le désert cessa ses ravages, et que, plus tard, on cessa en ce jour de couper du bois pour alimenter la combustion des sacrifices sur les autels du Temple : כלו מתי מדבר והיו פוסקים מלכרות עצים למערכה. C'est d'ailleurs le texte du Talmud.

Enfin, ce texte offre la mention supplémentaire qui suit : « Le » 22 Adar, après une période de sécheresse de trois ans, Dieu eut » pitié de la terre ; il exauça les prières et fit pleuvoir. »

Aucune de ces divergences ne nous révèle un seul fait nouveau, pas plus qu'elle n'aide à rendre compte de l'origine, soit du texte, soit des gloses ; ce sont toutes de simples variantes provenant de la négligence ou de l'ignorance de certains copistes, qui n'ont pas traité ces textes avec un scrupule religieux.

P. 15. Selon M. Brann, le scoliaste de la *Meghilla* a surtout utilisé le Midrasch *Bereschit Rabba* et, par conséquent, la scolie ne serait pas antérieure au VIIe siècle de l'ère vulgaire. En face de cette théorie, il faut rappeler, pour être impartial, que selon I. H. Weiss, dans son דור דור ודורשיו (II, 2e éd., f° 226), les gloses seraient d'origine tannaïque, donc bien antérieures à la période supposée par M. Brann.

P. 22. En expliquant la « journée de Nicanor », ou du 13 Adar,

le commentateur, comme on sait, méconnaissait le sens du mot קרוכין (*char* de guerre) dans le récit du Talmud de Jérusalem, il a pensé qu'il s'agit des *parents* du général syrien et a écrit קרובין. M. A. Marx est d'avis de mettre cette confusion sur le compte d'un copiste postérieur à la rédaction de la glose, car cette faute se trouve seulement dans l'édition *princeps* et dans le ms. Epstein, dont les textes paraissent très apparentés, tandis qu'elle ne se trouve ni dans le ms. de Parme, ni dans ceux d'Oxford, qui paraissent indépendants les uns des autres.

P. 26 : « le 22 Eloul est le jour de l'extermination des impies ». A l'appui du mot משמדיא que Cassel traduit « les apostats » ἄνομοι, au lieu d' « hellénisants », il faut noter que les mss. de Parme et de M. Epstein lisent ainsi ce mot, et non רשיעיא.

P. 28, note. Au sujet de la journée du 21 Kislew, qui célèbre la destruction du temple samaritain, on a observé que le Talmud (*Yoma*, 69 *a*) rapporte le fait au 25 Tébet, mais Dalmann remarque que le ms. du Talmud de Munich a bien בעשרים ואחד (21), sans mois, tandis que le mot בטבת est une addition faite postérieurement dans les éditions.

P. 50. La journée du 12 Adar commence le יום טריון. Au lieu de voir dans ce nom celui de Trajan, M. Dalmann a proposé[1] d'y voir la transcription de θηριῶν ou θηριομαχία (combat contre les bêtes fauves), dont parle tout le chap. VI du livre III des Macchabées.

Malheureusement tout le monde sait, et M. Dalmann mieux qu'un autre, que le IIIe livre des Macchabées est un roman.

Moïse Schwab.

FRAGMENT DU LEXIQUE DE SAADIA IBN DANAN

Un feuilet (14 + 10 centim.) de la *gueniza* du Caire que mon ami M. Israël Lévi a mis à ma disposition contient quelques articles (חסל fin jusqu'à חפר) d'un dictionnaire hébraïco-arabe auquel appartenait ce fragment. J'ai pu reconnaître par le premier et le dernier de ces articles qu'il s'agit du dictionnaire de Saadia ibn Danan, car les deux articles חסם et חפר contiennent des parti-

[1] *Monatsschrift*, 1896, p. 326.

cularités qui se retrouvent dans les extraits de ce dictionnaire cités par M. Neubauer à la fin de son édition du *Kitab al-Ousoul* d'Aboul-Walid. Comme rien n'a encore été publié de l'ouvrage de Saadia ibn Danan, en dehors des extraits donnés par M. Neubauer d'après le ms. d'Oxford, il me paraît intéressant de faire connaître le contenu du fragment de la *gueniza*, même après la notice que M. Neubauer a publiée sur ce dictionnaire dans le *Journal asiatique*, 1862, II, p. 256. On verra par ces articles que, malgré son désir d'être bref et concis, désir qu'il indique dans le titre même de l'ouvrage (אלצרורי פי אללגה אלעבראניה, le nécessaire sur la langue hébraïque; cf. Neubauer, *Catalogue of hebr. mss. in the Bodleian Library*, n° 1492), Saadia ibn Danan s'efforce de condenser d'abondants matériaux dans l'étroit cadre de ses articles et qu'en ce qui concerne particulièrement l'énumération successive des sens, il visait à se montrer original. Dans l'article חסר, il cite David Kimhi, que M. Neubauer a omis de nommer parmi les autorités mentionnées par S. i. D. Dans le même article, il cite la préface à son lexique (Mouqaddama), qui est consacrée à la grammaire et se trouve, le commencement excepté, dans le ms. d'Oxford. Le chapitre sur la métrique hébraïque contenu dans cette préface a été publié par M. Neubauer[1].

L'écriture du ms. est de la cursive, avec quelques particularités. Ainsi ף est toujours écrit פ. Les mots arabes ont peu de points diacritiques ; ج est transcrit par ג̇ et غ par ג ou ג̇. Souvent les voyelles brèves de l'arabe sont transcrites en hébreu par des voyelles longues (א, ו, י). Le *alèf* à la fin de la troisième personne du pluriel du parfait est toujours indiqué, ce qui est rare dans les mss. judéo-arabes. Les fins de phrase, dans les articles, ainsi que la fin de l'article sont marqués par deux traits (||); je les remplace par deux points (:). Les mots expliqués sont écrits en tête de chaque article en grands caractères carrés.

Voici le texte :

פרשה או אלסדר חסלת פרשה פילונית (*sic*) הו עלי תמאם.

חסם לא תחסום שור תחגם ואלחגם הו ועא יגעל פי פום אלתור לסדה ולא יאכל : וב׳ וחוסמת היא את העוברים תקטעהם ען אלוכטר מן מעני אלחסם פי אלערבי[2] וקיל אן אלכאטרין יסדון אפואהם ואנופהם ללא יתשמון נתנהא מתל מעני אלאול :

[1] מלכת השיר, Francfort. — Dernièrement a paru une dissertation très bien faite, en hongrois, sur la vie et les œuvres de S. ibn Danân par Naftali Blumgrund, *Szâ'dja ibn Danân*, *élete és müvei*, Pozsony, 1900.

[2] Ce passage se trouve aussi dans Neubauer, *Kitab al-Ousoul*, col. 786, ligne 12.

חסן והיה החסון לנעורת אלכתאן אלגיר מנפוץ ורזל יסמונה חסן ותסמי כתוף לצלבתה וקואתה (*sic*) : וב׳ מי כמוך חסין יה קוי : וג׳ לא יאצר ולא יחסן ינכזן : וד׳ את כל חסן העיר מאלהא ואכזאנהא וכלהא מן מעני אלקוה :

חסר לא חסרת דבר לם ינקצך ור׳ דוד אלקמחי ז״ל זעם אן כל פעל כפיף מן הדא אלאצל הו קאצר אי בודד פיכון ענדה חסרנו כל לא חסרת דבר מתל עמד וישב וקד דכרנא אלפרק בינהמא פי אלמקאדמה (*sic*) ואן הדא (*sic*) אפעאל מתעדיה באלרואבט :

חפה חפף עליו מכין (*sic*) וסאתר : וב׳ יוצא מחפתו ערסה והי כאניה (*sic*) ללכן אלדי ינסתר פיה אלעראיס : וג׳ לחוף ימים אלמרסי אלדי תכון פיה אלספון (*sic*) או תנסתר פיה ען אלריאח וקיל סאחל אלבחר אלדי תנגר עליה אלספון (*sic*) מן קיל אלסלף זל אשה חופפת ביום אי תמשט ראסהא : וד׳ חף אנכי נקי וממשוט מן אלדנוב :

חפה וראש לו חפוי מגטי : וב׳ ופני המן חפו תלי בוגהה ללארץ וקיל גטה (*sic*) וגהה : וג׳ ויחף את הבית זהב גטאה : וד׳ ויחפאו בני ישראל עמוא וגטוא עלי ענעיה אללה ועלמה כאלכאניאת (*sic*) ואצל ויחפאו חפא :

חפז בחפזה לנוס בחפזון אלחפז והו אלסרעה ועלדהשה :

חפז מלא חפניו חפניה ואלסלף זל ירתגלוא מנה פעל ויקולוא חפן אי גרף בכפיה :

חפץ כי חפץ בבת יעקב אראד : וב׳ יחפץ זנבו יחרכוא (*sic*) באסתעגאל מתל יחפז בזין :

חפר כי חפרתי חופר גומץ חפאר : וב׳ לחפר את כל הארץ לפתשהא ואלפאתש כאלחפאר : וג׳ וחפרה הלבנה תנכזי : וד׳ לחפר פירות (*sic*) אסם טיר מן טבעה יתקב פואכה וקיל לחפר פירות [1] :

Traduction [2].

[חסל, dans Deutér., XXVIII, 38. On emploie ce verbe pour désigner la fin de la] *Parascha* ou du *Sèder* : חסלת פרשה פ׳ « le chapitre tel et tel est terminé [3] ».

חסם, dans Deutér., XXIX, 4. תחסם, en arabe תחגם [4]. Dans l'arabe, חגם [5] est un appareil qu'on met à la bouche du bœuf pour la fermer et empêcher l'animal de manger. — 2. Ezéchiel, XXXIX, 11, וחוסמת (la vallée) les coupe de l'entrée, de la même racine arabe חסם, couper, retrancher [6]. On explique aussi de cette façon : ceux qui

[1] Voir la suite de l'article dans le *Kitab-al-Ousoul*, col. 786, l. 14.

[2] Dans les notes, je cite, pour comparer, les lexiques d'Aboul-Walid et de David Kimhi.

[3] De même dans D. Kimhi, d'après Aboul-Walid.

[4] C'est ainsi que traduit Aboul-Walid, qui s'écarte de Saadia.

[5] Aboul-Walid dit plus exactement : חגאם, muselière.

[6] C'est là la première explication de D. Kimhi (חוסמת העוברים שלא יוכלו לעבור), mais avec une nouvelle étymologie, tirée de l'arabe.

entrent (dans la vallée) ferment leur bouche et leur nez pour ne pas en sentir la puanteur. Ce serait alors comme le premier sens [1].

חסן, dans Isaïe, I, 31, החסון, le lin non affiné, que nos docteurs (*Mischna Schabbat*, II, 1) appellent חסן [2]. On le désigne aussi sous le nom arabe de כתוף, à cause de sa dureté et de sa fermeté. — 2. חֲסִין, dans Ps., LXXXIX, 9, « fort ». — 3. יִחָסֵן, dans Isaïe, XXIII, 18, en arabe ינכזן, « il sera conservé, mis dans un trésor [3] ». — 4. חֹסֶן, dans Jérémie, XX, 5, les biens, les trésors de la ville. Tous ces sens répondent à la signification de « force ».

חסר. לא חסרת, dans Deut., II, 7, « il ne te manquait pas », en arabe לם ינקצך [4]. R. David Kimhi prétend que chaque forme verbale légère (kal) de cette racine est intransitive [5]. Donc, d'après lui, הסרנו (Jérémie, XLIV, 18) et חסרת (Deut., *l. c.*) seraient des verbes comme ישב et עמד. Mais nous avons établi la différence entre ces verbes dans l'introduction [6].

חפף. חֹפֵף, dans Deut., XXXIII, 12, « protégeant et cachant [7] ». — 2. מחפתו, dans Ps., XIX, 6, en arabe ערסה. Ce mot désigne la chambre [8] où se cachent les nouveaux mariés. — 3. חוף, dans Genèse, XLIX, 13, le port où se trouvent les navires ou dans lequel ils se mettent à l'abri contre les tempêtes [9]. On traduit aussi : bord de la mer contre lequel se frottent les navires [10], de la racine de nos anciens (*Nidda*, 68 *a*), אשה חופפת, « elle se peigne [11] ». — 4. חַף, dans Job, XXXIII, 9, pur et « peigné » des péchés [12].

חפה, dans Samuel, XV, 30, חפוי, « couvert ». — 2. חפו, dans Esther,

[1] C'est la seconde explication de D. Kimhi, conforme à celle d'Aboul-Walid. Notre lexicographe rapporte en partie littéralement l'explication d'Aboul-Walid.

[2] C'est ainsi qu'explique Maïmonide dans son commentaire de la Mischna (d'après mon ms. de l'original : אלכתאן אלגיר מנפוץ), d'après *Schabbat*, 20 *b* : כיתנא דדייק ולא נפיץ. L'identité du mot biblique avec le mot de la Mischna est acceptée comme naturelle par le Talmud. Les lexicographes et les commentateurs ne prennent pas en considération cette opinion du Talmud quand ils expliquent Isaïe, I, 31.

[3] Saadia traduit יאצר, à ce même endroit, par תכזן. Notre lexicographe emploie incorrectement la septième forme du verbe arabe pour mieux rendre le *niphal* hébreu.

[4] Saadia traduit autrement.

[5] Voici le texte de D. Kimhi : כולם שהם מהבנין הקל הם בודדים ואין אחד מהם עובר. Le terme arabe קאצר pour rendre l'hébreu בודד ne m'est pas connu; le sens propre de ce terme serait « défectueux », c'est-à-dire limité à lui-même.

[6] Je ne comprends pas bien l'observation qui suit : ואן הדה אפעאל מתעדיה באלרואבט, parce que dans la syntaxe arabe ראבט est un terme qui ne peut pas être usité ici.

[7] מכֹּן וסאתר. Dans Aboul-Walid : יכנה ויסתרה.

[8] Au lieu de ללכן, le ms. a ללדן, qui ne donne aucun sens. Aboul-Walid dit : ואסם אלכן ענדנא פי לגתנא חפה.

[9] D'après Aboul-Walid.

[10] D. Kimhi dit : לפי שגוררין שם הספינות.

[11] Cette explication, qui vient également d'Aboul-Walid, est donnée ici avec la modification qu'y a apportée D. Kimhi.

[12] D. Kimhi : נגרר ומנוקה מעונות.

VII, 8, son visage était baissé vers la terre. Ou bien : On voila son visage[1]. — 3. ויחף, dans II Chron., III, 7, il couvrit (la maison). — 4. ויחפאו, II Rois, XVII, 9, ils voilèrent et couvrirent la prévoyance de Dieu et sa connaissance des événements[2]. La racine de ce dernier verbe est חפא.

חפז, dans II Samuel, IV, 4, בחפזה, et dans Deut., XVI, 3, בחפזון ; en arabe חפז[3], « hâte, empressement ».

חפן, dans Lévit., XVI, 12, חפניו ; en arabe חפניה[4]. Les anciens ont formé[5] avec ce nom un verbe חָפַן (*Mischna Yoma*, V, 1), « il en a pris les deux mains pleines[6] ».

חפץ, dans Genèse, XXXIV, 19, חפץ « il voulut[7] ». — 2. יחפץ dans Job, XL, 17, il remue (la queue) rapidement, comme יחפז avec ז[8].

חפר, dans Genèse, XXI, 30, חפרתי ; dans Ecclésiaste, X, 8, חופר ; en arabe חפר, creuser. — 2. לחפר, dans Josué, II, 2, pour explorer (le pays); celui qui explore est comme celui qui creuse[9]. — 3. וחפרה, dans Isaïe, XXIV, 24, « elle a honte », en arabe תנכזי. — 4. לחפר פרות, dans Isaïe, II, 20, nom d'un oiseau qui a pour habitude de percer les fruits[10]. D'autres expliquent... [11].

W. BACHER.

UN DOCUMENT BOURGUIGNON AVEC INSCRIPTION HÉBRAIQUE

Le document que nous publions ci-après nous a été communiqué par l'éminent directeur de l'École des Chartes, M. Paul Meyer, et nous lui exprimons ici notre reconnaissance. Il est em-

[1] Les deux explications sont dans Kimhi. Au lieu de גנא, lire גנוא.

[2] Au lieu de כאלכאינאת, lire באלכאינאת. Kimhi dit : הסתירו הידיעה מהבורא ואמרו כי מעשי בני אדם נעלמים מן הבורא.

[3] Saadia traduit חפזון dans Deut., XVI, 3, et Isaïe, LII, 12, par la même racine arabe חפז.

[4] Ainsi traduit Saadia.

[5] Le mot ירתגלוא signifie littéralement « improviser ». Le ms. a par erreur ג au lieu de ג.

[6] Ni Aboul-Walid ni Kimhi ne mentionnent ce verbe néo-hébreu.

[7] Saadia emploie le participe : מריד.

[8] D'après Aboul-Walid. Au lieu de יחרכוא, lire יַחֲרֹכֶה.

[9] Au lieu de כאלחפאר, lire כאלחאפר. Kimhi dit : כי המחפש הדבר כמו חופר.

[10] D'après Aboul-Walid.

[11] Dans l'extrait rapporté par M. Neubauer, on trouve ici l'explication donnée par D. Kimhi en second lieu.

prunté à un recueil de pièces relatives à la Bourgogne[1]. Si nous le publions ici, c'est uniquement pour solliciter le bienveillant concours des lecteurs, qui, plus heureux que nous, sauront peut-être déchiffrer le rébus qu'il présente.

Je Huguenius de Truney[2] ffais savoir a touz que je, lou lundi après la Saint Johan Baptiste, l'an mil deux cenz octante et six ai ahui et recehu par la main Hugonet de Gevrey[3], baillif en Bourgogne quarante livres de bons tornois que l'an me davoit pour la vandue d'un mien cheval que messires Hudes de Fonvanz avoit achater de moi pour mattre au char madame la comtesse de Bourgogne. En tesmoignage j'ai requis et fait mattre en ces lettres lou seel de la vicairie de Dole, et je Guis, vicaires de Doule, a la requeste dou dit Hugonet ai mis lou seel de la dite vicarie en ces letres. A Dole, au dit jor.

On peut retourner dans tous les sens cette quittance, on n'y découvre pas la moindre trace de l'intervention d'un Juif dans l'affaire qui a fait écrire cette reconnaissance. Un chrétien, Hugenius de Truney, déclare avoir reçu d'un autre chrétien, Hugonet de Gevrey, baillif en Bourgogne, 40 livres tournois. Cette somme lui était due pour un cheval qu'il avait vendu à Hugues de Fonvanz, un chrétien également, à destination de la comtesse de Bourgogne. Guis, vicaire de Dôle, un chrétien également sans le moindre doute, a mis le sceau sur cette reconnaissance, à la demande de Hugonet. C'est donc ce dernier qui devait garder cet acte, sa décharge.

Or, au dos de la pièce on lit :

Truney
Lettres Hug. de Truney
de xl. lb. torn.

et au-dessous :

פריעה מן מ׳לי״ט טו׳ מן
אוגניז דטוויירני בחור

« Reçu (littéralement : paiement) de 40 livres tournois de Hugenis de Tuerney le bachelier[4]. »

Il va sans dire que ce n'est pas un chrétien qui a écrit ces deux

[1] Bibliothèque nationale, nouv. acq. franç., 6499, deuxième pièce du feuillet 18.
[2] Trugny (Côte-d'Or) ? Note de M. P. M.
[3] Gevrey (Côte-d'Or). Même observation.
[4] בחור est un titre qui revient fréquemment dans les Deux livres de Commerce de Dijon. Voir Loeb, *Revue*, t. IX, p. 45.

lignes d'hébreu. Était-ce un intermédiaire entre Hugenius de Truney et Hudes de Fonvanz [1] ?

ISRAEL LÉVI.

LA COMMUNAUTÉ JUIVE DE FORCALQUIER

Il ne sera pas possible de sitôt de dresser la nomenclature complète des communautés juives en France au moyen âge. Le travail magistral de M. Gross, qui est le fruit d'un labeur prodigieux, est loin d'avoir épuisé la matière ; mais, pour le reprendre, il faudra la collaboration de nombreux savants... et d'heureux hasards. Nous avons vu récemment, par le registre d'un marchand drapier [2], qu'il existait à Forcalquier une communauté importante de Juifs dans la première moitié du XIVe siècle ; l'existence en était, du reste, attestée déjà par divers documents non-juifs. Mais jusqu'ici le nom n'en avait pas encore été rencontré dans aucun texte hébreu, et c'est pourquoi M. Gross n'a consacré, dans sa *Gallia judaica*, aucune notice à cette localité.

Le ms. du British Museum (n° Add. 22.089), que M. Neubauer a décrit ici (*Revue*, XII, p. 81 et suiv.), permet de combler cette lacune [3]. Au feuillet 32 *d* il est parlé du procès engagé par un certain Tobia, fils du savant R. Juda, au sujet de sa sœur, nommée צבייה, et de la fille de celle-ci בלשה. (Le procès n'offre aucun intérêt historique.) Une décision avait été rendue par R. Samson fils de l'honorable R. Benjamin. La consultation qui nous rapporte ces détails est signée par Isaac העלוב fils de R. Juda Haccohen [4]. Puis apparaissent les noms de Samson de Forcalquier (פוקלקיר), de R. Yedidia de Reillane (נילאנא est sûrement une faute pour רילאנא [5], Relhana), de R. Samson de Digne (דינא et דיניא), de Baruch de

[1] Un petit-fils de messire Eudes de Fonvent était en relations d'affaires avec Héliot de Vesoul ; voir Loeb, *ibid.*

[2] *Revue*, XXXVII, p. 259 et suiv.

[3] Les différentes pièces dont la mention suit ont échappé à l'attention de notre savant collaborateur.

[4] C'est Isaac Cohen de Manosque (voir Gross, *Gallia*, p. 362). Il signe de la même façon une consultation du ms. de la Bodléienne, n° 2550 du Catalogue Neubauer), qui est le complément de celui du British Museum. Voir *Revue*, XII, p. 89.

[5] Ce nom manque aussi dans la *Gallia judaica*.

Forcalquier, qui est vraisemblablement le même que Benditz (בנדיג) du journal du drapier [1].

La pièce qui contient ces noms est datée : mercredi, 25 Tébet 86 (= 2 janvier 1326), castel de Forcalquier : ומה שהיה בפנינו ברביעי בשבת בחמשה ועשרים יום לחדש טבת שנת שש ושמנים לפרט האלף הששי במגדל פוקלקייר. Elle est signée par Tobia fils de Mardochée, Samuel fils de Joseph, Isaac fils de Samuel et *Ahimaaç* [2], fils de Méir איש חיל.

La remise du document est datée de Forcalquier, 28 Adar (4 mars) 1326, et signée : Salomon fils de Benjamin et Isaac Méir d'*Allemagne :* וכתבנו וחתמנו ונתננו בידו להיות לו לראיה פה בעיר פוקלקייר היום עשרים ושמנה לחדש אדר שנת שמנים ושש לפרט האלף הששי שלמה בר׳ בנימן זצ״ל יצחק מאיר דאלמנייה [3].

La communauté de Forcalquier comptait donc un nombre assez important de membres en 1326, ce qui s'accorde fort bien avec les renseignements que nous fournit le journal de Maître Ugo Teral.

ISRAEL LÉVI.

[1] *Revue*, XXXVII, 261.

[2] Ce nom est très rare en France, si même on l'y rencontre, tandis qu'il se voit en Italie. On connaît la Chronique d'Ahimaaç, éditée par M. Neubauer (cf. *Revue*, XXXII, p. 144 et suiv).

[3] J'ignore si ce terme est employé même par exception pour désigner l'Allemagne.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

4e TRIMESTRE 1899 ET ANNÉE 1900.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

אבני בית היוצר ס', 1re partie. Épitaphes des pierres tumulaires du cimetière de Presbourg ; 2e partie, sous le titre de כבוד הבית, biographie des rabbins célèbres enterrés dans ce cimetière. Pachs, impr. Rosenbaum, 1900 ; in-8° de 11 + 86 ff.

אגרות לשד"ל ס'. Epistolæ ad Sciadal [Samuel David Luzzatto] a nonnullis viris clarissimis eiusdem ætatis et temporis missæ et scripta de variis rebus... recognovit et edidit Victorius Castiglioni. Trieste [Cracovie, impr. Fischer], 1900 ; in-8° de 96 p.

אור ישראל. Livre de morale et de religion, par Israël Libkin de Salant, édit. avec diverses additions par Isaac Blaser. Wilna, impr. Metz, 1900 ; in-4° de 184 p.

בית יהודה ס'. Explication de quelques aggadot difficiles du Talmud, par J.-H. Gelbard. Munkacs, impr. Kohn et Klein, 1900 ; in-8° de 55 p.

דברי ימי ישראל ס'. Geschichte der Juden von Dr H. Graetz in's Hebräische übertragen von P. Rabinowitz mit Noten von Dr A. Harkavy. 6e-8e parties. Varsovie, impr. Schuldberg et Cie, 1897-1900 ; in-8° de 496 + 24 (additions d'Harkavy à la 6e partie) + 468 + VI + 674 p.

Il manque encore les additions de M. Harkavy au 7e et au 8e volumes pour que l'ouvrage soit complet. M. R. arrête à la fin du XVIIIe siècle sa traduction, estimant que depuis cette époque l'histoire de Graetz a besoin d'être reprise en sous-œuvre, principalement dans les chapitres relatifs aux Juifs de Russie. M. P. Rabinowitz se propose de procéder lui-même à ce travail, qui, dans sa pensée, comportera trois volumes. — Aujourd'hui qu'il nous est possible de jeter un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre accomplie

par M. R., nous ne pouvons que le féliciter du plan qu'il a suivi et de l'intelligence qui a présidé aux remaniements et aux corrections. — Grâce à lui, l'histoire juive est entrée, en Russie et dans les pays où se lit l'hébreu, dans le cercle des études et des lectures de milliers d'Israélites, et si Graetz a voulu faire de son ouvrage un instrument de régénération morale pour ses coreligionnaires, c'est à son traducteur qu'il devra d'avoir réalisé ses espérances.

דברים עתיקים. Materialien zur Geschichte der Juden in Polen, insbesondere in Krakau, von F.-H. Wetstein. Cracovie, Faust, 1900 ; in-8° de 34 p.

הדפוס העברי בקראקא. Geschichte der hebr. Typographie in Krakau von 1530 bis auf die Gegenwart, von B. Friedberg. Cracovie, impr. Fischer, 1900 ; in-8° de 48 p.

זכרונות לבית דוד. Récits historiques, par A.-S. Friedberg. 4e partie : Sabbataï Cevi. Varsovie, impr. Schuldberg, 1899 ; pet. in-8° de 176 p. (Éditions de la Société Achiasaf.)

ס' חיי עולם. Novelles talmudiques par Guedalia Galik, éd. par Menahem Mendel. Er-Mihalyfalva, Adolf Beck, 1899 ; in-4° de 6 + 99 ff.

חלמא טבא חזיתא. Réponse à une brochure dirigée contre Hertzl, le chef du mouvement sioniste, par Josephzon. Paris, impr. Bernas, 1900 ; 24 p.

חקי חיים. Manuel de morale et de piété destiné à la jeunesse et composé d'après le Mischné Tora de Maïmonide, par Simon Kahan. Varsovie, impr. Schuldberg, 1900 ; in-8° de 132 p.

ס' טוב דמשק. Novelles sur la Mischna, par Eliézer Kreiner. Jérusalem, impr. Zuckermann, 1900 ; in-8° de 30 ff.

כמבוא התלמוד. Die jüdische Tradition. Reihenfolge der jüdischen Lehrer und Weisen vom Urbeginn der jüdischen Lehre bis 1650 der gew. Zeitrechnung zusammengestellt von Moritz Poppelauer. Berlin, M. Poppelauer, 1900 ; in-8° de VI + 46 + VI p.

Œuvre de jeunesse, dit le titre hébreu.

למרנן ורבנן. Dissertations sur l'éducation des Juifs et le Sionisme, par N. Sokolow. Varsovie, impr. Sokolowa, 1901 ; gr. in-8° de 144 p.

לשון חסידים. Remarques sur le Séfer Hasidim et l'édition de cet ouvrage par la Société des Mekizè Nirdamim et biographie de Juda Hasid. Jérusalem, chez l'auteur, 1899 ; in-16 de 50 p.

מאמר מעין גנים. Ouvrage cabbalistique de Menahem Azaria di Fano, éd. par Pinhas Cohen Friedmann. Munkacs, impr. Kohn et Klein, 1900 ; in-4° de 46 ff.

ס' מנחם משיב נפש. Novelles talmudiques par Munisch Heilpern. Lemberg, impr. Rohatyn, 1900 ; in-f° de 122 ff.

מעלות יוחסין. Généalogie d'Ephraïm Zalmann Margoliouth de Brody jusqu'à Raschi, éd. par A.-B. Krochmal avec diverses additions. Lemberg, Krochmal, 1900 ; in-8° de 83 p.

מעת לעת. Revue périodique — dont la périodicité n'est pas indiquée — dirigée par Salomon Judisohn et P.-H. Turberg, 1er numéro, Tischri 5661 (septembre 1900). Paraît à New-York, chez les éditeurs.

מקרא כפשוטו. Mikra ki-Pheschutô. Scholien u. kritische Bemerkungen zu den heiligen Schriften der Hebräer. II. Theil : Die prosaischen Schriften, von Arnold B. Ehrlich. Berlin, Poppelauer, 1900; gr. in-8° de XI + 471 p.

פירוש עזרא ונחמיה. Ezra und Nehemia, kritisch erläutert von L. Grünhut. I. Theil. Einleitung nebst Anmerkungen von S.-J. Halberstam. Jérusalem [en commission chez Kauffmann, à Francfort], 1899 ; in-8° de 98 p.

פירוש שיר השירים. Commentaire du Cantique des Cantiques, par Abigdor Cohen Cédek, éd. pour la 1re fois par Jacob Bamberger. Francfort, J. Kauffmann, 1899 ; in-8° de 39 p.

הפלס. Revue mensuelle dirigée par E. Rabinowitsch, de Poltawa. 1er numéro. Berlin, impr. Itzkowski, 1900 ; in-8°.

פתח תשובה. Prières composées par Gabriel b. Josué lors des persécutions de 1648-1649, édit. d'abord à Amsterdam, rééd. avec des notes par Kaim Pollak. Cracovie, Faust, 1900 ; in-8° de 56 p.

קבץ על יד. Recueil de documents publié par la Société Mekizé Nirdamim, 15e année, 1899. Berlin [en commission chez J. Kauffmann, à Francfort], 1899 ; in-8° de VI + 29 + 11 + 8 + 55 p.

Contient : Documents pour servir à l'histoire des Juifs de Prague, 2e partie, מגלת שמואל, éd. par A. Freimann ; — Documents pour servir à l'histoire de Sabbataï Cevi, éd. par S. Bernfeld ; — Élégie sur la mort d'Abraham, fils de Maïmonide, et d'autres pièces analogues, éd. par S.-J. Halberstam ; — ס' תשובות הנוצרים, ouvrage de polémique, de Benjamin b. Moïse de Rome (réponses aux arguments tirés de la Bible en faveur du Christianisme).

קבצת שירים. Recueil de poésies, par Seinwel Roth. Drohobycz, impr. Zupnik, 1900 ; in-8° de IV + 80 + 84 p.

ס' קונטרס וכתורה יעשה. Sur les conversions au Judaïsme, par Salamon Kutna. Pachs, impr. Rosenbaum, 1899; in-8° de 20 + 49 ff.

רבי ישראל בעל שם טוב. Biographie d'Israël Bescht, par Abraham Kahna. Zitomir, impr. Kselman et Feinberg, 1900; in-8° de IV + 117 p.

ס' השנה. Annuaire pour l'année 1900. 1re année, dirigé par N. Sokolow. Varsovie, impr. N. Sokolowa, 1900; gr. in-8° de 336 + 52 p.

תבואות הארץ. « Tebuoth Ha-Arez, par Rabbi Joseph Schwarz, explorateur de la Terre-Sainte. Nouvelle édition avec nombreuses notes et observations par A. M. Luncz. » Jérusalem, impr. Luncz, 1900; in-8° de XXX + 542 p. (Collection d'ouvrages sur la Palestine. II.).

ס' תולדות הג' ר' יהודה מוסקאטו. Biographie des R. Jehuda Moscato, Rabbiner in Mantua, von Abe Apfelbaum. Drohobycz, impr. Zupnik, 1900 ; in-8° de 73 p.

ס' תקון מדות הנפש. Traité de morale de Salomon ibn Gabirol, nouv. éd. faite d'après les mss. par Hayyim Pollak. Budapest, chez l'auteur (impr. Alkalaï, à Presbourg), 1900 ; in-8° de 56 p.

ס' תקון משה. Homélies savantes pour les fêtes et sabbats, par Moïse Pollak, éd. par Abraham Pollak. 5e partie. Pachs, impr. Rosenbaum, 1899 ; in-8° de 192 ff.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Actes du 11e Congrès international des Orientalistes. Paris, 1897. Paris, Ernest Leroux, 1898-1899, in-4°.

3e section : langues et archéologie musulmanes : Danon, Une secte judéo-musulmane en Turquie. — J. Schwarzstein, Zoologie der Bibel nach der arabischen Interpretation des Rabbi Saadia Hagaon u. anderer Interpreten.

4e section : hébreu-phénicien-araméen-éthiopien-assyrien : Eb. Nestle, Schin-Sin. Ein Beitrag zur späteren Geschichte des hebr. Alphabets. — Moïse Schwab, La Meghillath Taanith ou « Aniversaires historiques ». — D. H. Müller, Der Aufbau des Debora-Liedes.

5e, 6e et 7e sections : Egypte et langues africaines — Orient — Grèce, Byzance — Ethnographie et folklore de l'Ouest : Danon, Les superstitions des Juifs ottomans. — Germer-Durand, L'âge de pierre en Palestine.

Adams (Herbert-B.). Summer schools and university extension. (Department of education for the United States Commission to the Paris Exposition of 1900. Monographs on education in the United States, 16.)

Complète les renseignements fournis par M. Ch. S. Bernheimer dans son article paru dans l'*American monthly review of review* (avril 1897) sur le *National Jewish educational work*, marque la place tenue par la *Jewish Chautauqua* dans le curieux mouvement qui s'est créé à Chautauqua (État de New-York). Chaque été, cette petite station devient un centre intellectuel où toute une série d'associations organisent des cours publics et des conférences populaires et où affluent, pour la saison, des auditeurs de tous ordres. La *Jewish Chautauqua* fait faire ainsi des leçons sur des questions bibliques ou juives par d'éminents professeurs, juifs ou non. MM. Gottheil, Jastrow, etc., prêtent leur concours à cette œuvre. En 1899, M. Léon-H. Vincent a pris pour sujet : Heine, et M. Bamberger, principal de la Jewish training school à Chicago, a traité de « l'éducation religieuse au point de vue de la pédagogie ». — *P. Hildenfinger.*

Adler. Judaism and war. A sermon preached at the North London Synagogue on Sabbat, November 4th 1899. Londres, A.-J. Isaacs and sons [1899]; 15 p. (The North London Pulpit, n° 12.)

Aguilar (Grace). Les femmes d'Israël. Esquisses et caractères d'après la Bible et l'histoire post-biblique. Adapté de l'anglais par Mme A. Marsden. Paris, Léopold Cerf, 1900 ; in-18 de IX + 423 p.

Amitaï (L.-K.). Assimilation. Bruxelles, impr. Van Dantzig, 1900 ; in-8° de 50 p.

Apokryphen (Die) und Pseudepigraphen des Alten Testaments... übersetzt u. herausgegeben von Kautzsch. Erster Band : Die Apokryphen des Alten Testaments ; Zweiter Band : Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tubingue, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, Mohr, 1900 ; gr. in-8° de XXXII + 508 p. + VII + 540 p.

Nous avons déjà dit le bien que nous pensons de cette publication ; nous n'avons rien à retrancher aux éloges que nous lui avons adressés, maintenant qu'elle est arrivée à son terme. A notre avis, c'est une des œuvres les plus remarquables parues dans ces vingt dernières années ; le public savant est désormais en possession d'un instrument de travail presque par-

fait. Nous remercions les auteurs d'avoir bien voulu tenir compte des observations que nous avions présentées lors de l'apparition de la première livraison ; leurs réponses ne m'ont pas toujours convaincu. Je ne vois toujours pas pourquoi est entré dans ce recueil le Testament de Nephtali hébreu. Il faudra dans la seconde édition remplacer ce texte par le fragment araméen du Testament de Lévi que vient de retrouver M. Pass et qu'il a édité dans la *Jewish Quarterly Review*, numéro de juillet 1900. Cet extrait est malheureusement en mauvais état et trop court. Les arguments de M. Fuchs ne m'ont pas encore persuadé de l'origine juive de la Vie d'Adam. Encore une fois, disons que c'est un enfantillage de citer un « livre d'Adam » qui aurait été connu des Juifs. Il ne faut jurer ni par Schürer — qui reproduit seulement les affirmations d'autrui — ni par Fürst, qui ne s'est pas toujours distingué par son sens critique. Le livre d'Adam connu dans le Talmud serait un livre où était dit ceci : que R. Nathan et R. Juda le saint seraient les derniers Tannaïm, que Samuel ne serait pas appelé Rab, et que Rabbina et que Rab Aschi seraient les derniers docteurs (voir le compte rendu de Strack, *Einleitung*). Or, si c'était vraiment un ouvrage, cet ouvrage devait être conçu sur le plan de ce midrasch bien connu : A propos de ces mots de la Genèse : « Voici le livre des générations d'Adam », le Midrasch dit que Dieu montra à Adam toutes les générations qui descendraient de lui, et, comme on le devine bien, en particulier les docteurs d'Israël. C'est ainsi qu'il vit l'histoire d'Akiba. Sur cette donnée, on échafauda peut-être une histoire — sous forme de vision — des docteurs jusqu'à R. Aschi. Quel rapport y a-t-il entre ce livre — supposé — et la Vie d'Adam ? — Pour la traduction et le commentaire de l'Ecclésiastique, œuvre de M. Ryssel que nous avons étudiée avec le plus grand soin, nous déclarons avec empressement que c'est un excellent travail. M. Ryssel, d'ailleurs, complète et rectifie en ce moment ce travail d'après les nouveaux fragments de l'Ecclésiastique récemment découverts. Les notes qu'il a publiées sur ce sujet dans les *Theologische Studien und Kritiken* (1900) sont généralement très judicieuses. Nous les discutons quand il y a lieu dans notre édition de cet Apocryphe, qui est en ce moment sous presse. Il serait fastidieux ou tout au moins inopportun de consigner ici les points sur lesquels nous sommes en désaccord avec lui. Il y a, d'ailleurs, quelque chose d'impertinent et de naïf à vouloir condamner *au nom de la science* des hypothèses qui n'ont pas l'heur de vous plaire, alors qu'on est persuadé du caractère conjectural de ses propres opinions. La plupart des critiques que font ceux qui se sont attaqués au même problème expriment simplement une divergence de sentiment, à moins que ce ne soit leur mauvaise humeur : la science, qui est censément le temple de la sérénité, est trop souvent celui des plus étroites passions.

Arditi (R.). Maïmonide, l'apôtre de la tolérance. Conférence. Tunis, impr. internationale, 1900 ; 16 p.

Se lit avec plaisir ; mais c'est peut-être forcer la note que de faire de Maïmonide l'apôtre de la tolérance. Qu'il ait montré un libéralisme d'esprit remarquable pour son temps, qu'il ait parlé du rôle du christianisme avec une hauteur de vues qui étonne à cette époque, nous le concédons ; mais il ne faut pas, dans l'intérêt de la cause que l'on défend, si juste qu'elle soit, lui chercher des ancêtres qui ne s'attendaient pas à pareil honneur.

Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis, Ludovici Mendelssohn schedis usus ed. P. Wendland. Leipzig, Teubner, 1900 ; in-8° de XXXII + 129 p.

Bacher (Wilhelm). Ein hebraïsch-persisches Wörterbuch aus dem vierzehnten Jahrhundert, voir Jahresbericht (XXIII.).

BANKS (L.-A.). The great sinners of the Bible. New-York, Eaton et Mains, 1899 ; in-8° de 329 p.

BARNES (W.-E.). The book of Chronicles, with notes and introduction. New-York, Macmillan, 1899 ; in-8° de XXXVI + 303 p., avec cartes.

BARTHAUER (W.). Optimismus u. Pessimismus im Buche Koheleth (Thèse). Halle, 1900 ; in-8° de 93 p.

BENJAMIN (Emil). Rabbi Israël Lipkin Salant. Sein Leben und Wirken. Berlin, impr. Itzkowski, 1899 ; in-8° de 35 + 2 p.

BENZINGER (J.). Die Bücher der Könige erklärt. Mit neun Abbildungen im Text, einem Plan des alten Jerusalem u. einer Geschichtstabelle. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1899 ; gr. in-8° de XXIII + 216 p. (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament, hrsgg. von Karl Marti. Abth. IX.)

BERGER (Samuel). Les Bibles castillanes, avec un appendice sur les Bibles portugaises, par Mme C. Michaëlis de Vasconcellos et S. Berger. Paris, 1899 ; in-8° de 109 p. (Extrait de la *Romania*, t. XXVIII.)

Bericht (Achtzehnter) über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Mit einer wissensch. Beilage von Dr Martin Schreiner : Studien über Jeschu'a ben Jehuda. Berlin, impr. Itzkowski, 1900 ; in-8° de 90 + XXVIII (texte hébreu) + 15 p.

BERLINER (A.). Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter. Berlin, Poppelauer, 1900 ; in-8° de V + 142 p.

Réimpression qui sera la bienvenue.

BERNFELD (S.). Der Talmud, sein Wesen, seine Bedeutung und seine Geschichte. Berlin, Calvary, 1900 ; in-8° de 120 p.

Bon exposé.

BERTHOLET (A.). Deuteronomium. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1899 ; gr. in-8° de XXX + 119 p. (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament hrsgg. von K. Marti).

BIGART (Jacques). L'Alliance israélite ; son action éducatrice. Conférence. Paris, impr. Maréchal et Montorier, 1900 ; in-8° de 42 p.

BISCHOFF (E.). Kritische Geschichte der Thalmud-Uebersetzungen aller Zeiten u. Zungen. Francfort, J. Kauffmann, 1899 ; in-8° de 111 p.

Voir *Revue*, XL, p. 112.

BOSCAWEN (W. St-Ch.). La Bible et les monuments. Paris, Fischbacher, 1899 ; in-8° de 196 p.

BUDDE (K.). Der Kanon des Alten Testaments. Ein Abriss. Giessen, Ricker, 1900 ; in-8° de VIII + 80 p.

BUDDE (K.). Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. Giessen, Ricker, 1899 ; gr. in-8° de XV + 208 p.

BUDDE (K.). Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder u. die Bedeutung des « Knechtes Jahwes » in Jes. 40-55. Ein Minoritätsvotum. Giessen, Ricker, 1899 ; gr. in-8° de XV + 208 p.

BULLINGER (E.-W.). Figures of speech used in the Bible. Londres, Eyre et Spotteswoode, 1899 ; in-8° de XLVIII + 1104 p.

CALMES (T.). Qu'est-ce que l'Ecriture Sainte? Paris, Bloud et Barral, 1899; in-8° de 63 p.

CARLEBACH (S.) Geschichte der Juden in Lübeck und Moisling. S. l. n. d. [1899]; in-8° de 8 + 208 + XVIII p.

CARPENTER (J.-E.) and BATTERSBY (G.-H.). Hexateuch according to revised version arranged in its constituent documents. Londres, Longmans, 1900; 2 vol. in-4°.

CASTIGLIONI (V.). L'ideale di Samuel David Luzzatto. Trieste, impr. Morterra, 1900; 8 p.

CHARLES (R.-H.). A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity, or hebrew, jewish and christian eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament Canon. Londres, Black, 1899; gr. in-8° de x + 428 p.

CHAUVIN (C.). La Bible depuis ses origines jusqu'à nos jours. II. La Bible dans l'Eglise catholique. Paris, Bloud et Barral, 1900; in-16 de 64 p.

CHEYNE (T.-K.). Christian use of the Psalms. Essay on proper Psalms in Anglican prayer-book. Londres, Isbester, 1899; in-8° de 274 p.

CHEYNE (T.-K.) and BLACK (J.-S.). Encyclopaedia biblica. Critical dictionary of literary, political and religious history, archaeology, geography and natural history of the Bible. Vol. I. Londres, Black, 1899; gr. in-8° de 600 p.

COHEN (Hermann). Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch. S. l. n. d. (Sonderdruck aus dem Jahrbuch für jüdische Geschichte u. Literatur.)

CONYBEARE (F.-C.). The dialogues of Athanasius and Zacchæus and of Timothy and Aquila. Oxford, Clarendon Press, 1898; in-4° de LIX + 104 p. (Anecdota Oxoniensia, Classical series. Part VIII.)

CONWAY (M.-D.). Solomon and Solomon literature. Chicago, Open Court Publish. C°, 1899; in-12 de VIII + 248 p.

CORNÉLY (R.). Synopses omnium librorum sacrorum utriusque Testamenti. Paris, Lethielleux, 1899; in-8° de VIII + 463 p.

DAHLE (L.). Die Heidenmissionar des Alten Bundes. Der Prophet Jona, seine Person und Zeit, seine Aufgabe und Sendung. Trad. allem. du norwégien par W. Wendebourg. Berlin, Warneck, 1899; gr. in-8° de XV + 145 p.

DELAURIER (E.). Critique de la Bible. Paris, lib. du Progrès, 1900; in-18 de 121 p.

DIETRICH (G.). Die Massorah der östlich. u. westl. Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaia. Londres, Williams et Norgate, 1899; in-8° de LVII + 134 p.

DUFF (A.). Old Testament theology, or history of hebrew religion. Vol. 2: Deuteronomic reformation in century VII. Londres, Black, 1900; in-8° de 540 p.

DUHM (B.). Die poetischen u. prophetischen Bücher des Alten Testaments. Uebersetzung in den Versmassen der Urschrift. II. Die Psalmen. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1899; gr. in-8° de XXVIII + 222 p.

ELHORST (H.-J.). De profetie van Amos. Leyde, Brill, 1900; gr. in-8° de VII + 172 p.

FAURE (E.). La sagesse divine dans la littérature didactique des Hébreux et des Juifs. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1900; in-8° de 87 p.

FAVIER (M.). La Bible et la science orientale. Arras, Sueur-Charruey, 1899; in-8° de 43 p.

FERDINAND (E.). Le prophète Elie. Etude sur I Rois, 17, 18, 19, 21 à II Rois, 1 et 2. Cahors, impr. Coueslant, 1899; in-8° de 67 p.

FINKE (G.). Wer hat die fünf Bücher Moses verfasst. Eine historisch-kritische Studie. Leipzig, Deichert, 1900; gr. in-8° de V + 154 p.

FONCK (L.). Streifzüge durch die biblische Flora. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1900; gr. in-8° de XIV + 167 p. (Bibl. Studien hrsgg. von O. Bardenhewer.)

FREUDENTHAL (Max). Aus der Heimat Mendelssohns. Berlin, Lederer, 1900; gr. in-8° de VIII + 304 p.

Histoire des Juifs de Dessau depuis Moïse Isserles.

FRIEDLAENDER (M.). Aus Galizien. I. Reise-Erinnerungen. Vienne et Leipzig, Breitenstein, 1900; in-16 de 74 p.

FÜLLKRUG (G.). Der Gottesknecht des Deuterojesaja. Gottingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1899; gr. in-8° de VII + 119 p.

GAUTIER (Lucien). Autour de la mer Morte. Genève, Eggimann, 1901; in-8° de 137 p. avec 34 illustrations et une carte.

Récit de voyage très captivant, descriptions pittoresques et toujours instructives. L'auteur a fait le tour de la mer Morte, s'arrêtant à la source d'Enguédi, à Massada, au Ghor-es-Safiyeh, poussant à l'est à Kérak et jusqu'à Ledjoun, puis remontant par Rabba, Diban, Madeba, faisant ici un angle droit pour visiter, à l'est, Meschetta (dont les photographies sont excellentes), enfin, après un pèlerinage au mont Nebo, reprenant la vallée du Jourdain. Ce qui fait le charme de cette relation, c'est qu'au talent de l'écrivain se joignent une connaissance profonde de l'Écriture et un sens très judicieux. Les illustrations, faites d'après les photographies de l'auteur, sont très réussies et permettent de voir vraiment la mer Morte et ses rives.

GEIGER (A.). Judaism and Islam, translated from German. Londres, Sompkin, 1899; in-8° de 182 p.

GERSON (M.-A.). Les Juifs en Champagne. Extrait littéraire (*sic*). Troyes, impr. Paul Nouel, 1900; in-8° de 90 p.

GIESEBRECHT (F.). Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes untersucht. Kœnigsberg, Beyer, 1900; gr. in-8° de III + 65 p.

GINSBURG (C.-D.). On the relationship of the so-called codex babylonicus of A. D. 916 to the eastern recension of the hebrew text. Berlin, Calvary, 1899; in-8° de 40 p.

GOODSPEED (G.-S.). Israel's messianic hope to the time of Jesus: a study in the historical development of the foreshadowings of the Christ in the Old Testament and beyond. New-York, Macmillan, 1900: in-12 de X + 315 p.

GOUNON (L.). Essai sur l'unité religieuse de la Bible. Thèse. Paris, Pedone, 1900; in-8° de 55 p.

GRASSMANN (R.). Die wissenschaftliche Feststellung von Ort und Zeit für die biblische Geschichte des Alten Testamentes. Stettin, Grassmann, 1900; in-8° de IV + 54 + 10 p.

GRASSMANN (R.). Biblische Geschichte nach den Ergebnissen der streng wissenschaftlichen Forschung. Stettin, Grassmann, 1900, in-8° de VI + 144 p. + 4 cartes en couleurs.

GRAY (G.-B.). Divine discipline of Israel. Address and three lectures on growth of ideas in Old Testament. Londres, Black, 1900; in-8° de 128 p.

GRÜNEISEN (C.). Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle, Niemeyer, 1899; gr. in-8° de XV + 287 p.

GRÜNTHAL (J.). Die syrische Uebersetzung zum Buche Esther. Breslau, 1900; in-8° de 55 p.

GUNKEL (H.). Der Prophet Esra (IV Esra) übersetzt. Tubingue, Mohr, 1900; gr. in-8 de XXXII + 100 p.

GUTHE (H.). Geschichte des Volkes Israel. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1899; gr. in-8° de XII + 326 p. (Grundriss der theolog. Wissenschaften).

HAGUENAUER (P.). Notions sur le calendrier juif. Paris, Durlacher [1900]; in-8° de 31 p.

HAPPEL (O.). Der Psalm Nahum (Nahum I), kritisch untersucht. Würzbourg, Göbel, 1900; in-8° de 34 p.

HIRSCH (J.). Fragment einer arabischen Pentateuch-Uebersetzung. Leipzig, Harrassowitz, 1900; in-8° de XXXVII + 79 p.

HIRSCH (M.). Die 12 Propheten, übersetzt u. erläutert (en allemand et en hébreu). Francfort, Hofmann, 1900; in-8° de V + 536 p.

HOBERG (G.). Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1899; gr. in-8° de XLIX + 415 p.

HOEKSTRA (H.). Salomo's Hooglied-Zestien leerredenen over de eerste drie hoofdstukken. Utrecht, Fischer, 1899; gr. in-8° de 212 p.

HOLZHEY (C.). Das Buch der Könige (Reg. III. IV.). Untersuchung seiner Bestandtheile u. seines literarischen u. geschichtlichen Charakters. Munich, Lentner, 1899; gr. in-8° de 63 p.

HOLZINGER (H.). Exodus erklärt. Mit 8 Abbildungen. Tubingue, Mohr, 1900; gr. in-8° de XX + 155 p. (Handkommentar zum Alten Testament, hrsgg. von K. Marti).

HÜHN (F.). Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes. II. Theil. Die alttestamentlichen Citate u. Reminiscenzen im Neuen Testamente. Tubingue, Mohr, 1900; in-8° de XI + 300 p.

HUMMELAUER (F. de). Commentarius in Numeros. Paris, Lethielleux, 1899; in-8° de 393 p.

Jahresbericht (VII.) der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1899-1900. Voran geht: Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu Zuta (Tanna d'be Eliahu) nach einem vaticanischen Ms. ediert, kritisch bearbeitet u. commentiert von Lector M. Friedmann. Vienne, Israel.-Theol.-Lehranstalt, 1900; in-8°, X + 219 p.

M. Fr., ignorant que M. Chaïm Horowitz avait déjà réédité ce texte d'après

le ms. du Vatican, ne s'est pas douté qu'il venait un peu tard. L'édition est précédée d'une introduction qui retarde également : c'est de la science d'avant Zunz.

Jahresbericht des jüd.-theologischen Seminars Fränckel'scher Stiftung. Voran geht : Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. — Heft II : Die Psychologie der jüdischen Neuplatoniker : A. Die Psychologie Ibn Gabirols, von S. Horowitz. Breslau, impr. Schatzky, 1900 ; in-8° de p. 77-146 + 12 p.

Voir *Revue*, XL, p. 118.

Jahresbericht (XXIII.) der Landes-Rabbinerschule für das Schuljahr 1899-1900. Vorangeht : Ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem vierzehnten Jahrhundert, von Prof. Dr Wilhelm Bacher. Budapest, 1900 ; in-8° de 135 + 76 + 43 p.

Jeffreys (L. D.). The unity of the book of Isaiah : linguistic and other evidence of the undivided authorship. Cambridge, Bell, 1899 ; in-8°.

[Josèphe]. Œuvres complètes de Flavius Josèphe traduites en français sous la direction de Théodore Reinach. T. Ier. Antiquités judaïques, livres I-V, traduction de Julien Weill. Paris, Ernest Leroux, 1900 ; gr. in-8° de VIII + 369 p. + une carte de la Palestine et des pays voisins.

Josephus, jüdische Altertümer, übersetzt u. mit Einleitung u. Anmerkungen versehen von H. Clementz. 2. Bd. Buch XI-XX nebst Namenregister. Halle, Hendel, 1900 ; in-8° de 724 p., avec une carte et deux tableaux généalogiques.

Juden (Die) in Russland. Urkunden u. Zeugnisse russischer Behörden u. Autoritäten. Aus dem Russischen übersetzt von August Scholz. Berlin, Concordia deutsche Verlags-Anstalt, 1900 ; in-8° de 248 p.

Kaufmann (David). Studien über Salomon ibn Gabirol. Budapest, 1899 ; in-8° de 124 p.

Voir plus loin, p. 309.

Kautzsch (K.). Das sogenannte Volksbuch von Hiob u. der Ursprung von Hiob, cap. I, II, XLII, 7-17. Ein Beitrag zur Frage nach der Integrität des Buches Hiob. Tubingue, Mohr, 1900 ; in-8° de V + 88 p.

Kayserling (M.). Die Juden von Toledo. Ein Vortrag. Leipzig, Kaufmann, 1900 ; in-8° de 23 p.

Kessler (H.). Die Psalmen. 2e éd. Munich, Beck, 1899 ; gr. in-8° de XX + 302 p. (Kurzgefasster Kommentar zu den heilig. Schriften, hrsgg. von Strack u. Zoekler.)

Kittel (R.). Die Bücher der Kœnige, übersetzt u. erklärt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1899 ; gr. in-8° de XVI + 312 p. (Handkommentar zum Alten Testament, hrsgg. v. W. Nowack.)

Knopping-Roubin. Islam und Judaismus. (Popular-wissensch. Koranstudien.) I. Heft. Leipzig, Kaufmann, 1900 ; in-8° de 54 p.

Köberle (J.). Die Tempelsänger im Alten Testament. Ein Versuch zur israelit. u. jüd. Cultusgeschichte. Erlangen, Junge, 1899 ; gr. in-8° de VIII + 205 p.

Kok (J.). Salomo's Prediker, gerangschikt en verklaard. I. en II. Kampen, Kok, Mohr, 1899, in-8° de x + 345 p.

König (E.). Die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Sirachtextes. Textkritisch, exegetisch u. sprachgeschichtlich untersucht. Fribourg-en-Brisgau, 1899; gr. in-8° de vii + 113 p.

Kraetzschmar (R.). Das Buch Ezechiel übersetzt und erklärt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1900; gr. in-8° de xv + 302 p. (Handkommentar zum Alten Testamant, hrsgg. von W. Nowack.)

Kuenen (A.), J. Hooykaas, W.-H. Kosters en H. Oort. Het oude Testament, opnieuw. uit den grondtekst overgezet en van inleidengen en aanteekeningen voorzien. Deel I (Genesis-Ester). Leyde, Brill, 1900; in-8° de xvi + 1102 p.

Lambert (Mayer). Premiers éléments de grammaire hébraïque. Paris, Durlacher, 1900; in-8° de 116 p.

Petite grammaire à l'usage des débutants qui rendra des services; le plan en est méthodique, les définitions sont généralement claires, les exemples bien choisis. Nous regrettons seulement que les tableaux des déclinaisons et des conjugaisons ne se détachent pas assez nettement du contexte et que l'auteur ait cru devoir désigner les termes techniques de ponctuation ou d'accentuation par les expressions hébraïques *non ponctuées*. Quelques-unes, il est vrai, sont pourvues d'abord de points-voyelles, mais d'autres ne le sont jamais. Comment les étudiants, sans l'aide d'un professeur, se tireront-ils d'affaire?

Latimer (E.-W.). Judea from Cyrus to Titus, 537 B. C. — 70 A. D. Chicago, Mac. Clurg, 1899; in-8° de 382 p.

Laue. Das Buch Koheleth und die Interpolationshypothese Siegfrieds. Wittemberg, Wunschmann, 1900; in-8° de 33 p.

Lazarus (M.). Was heisst und zu welchem Ende studirt man jüdische Geschichte und Literatur? Francfort, Kauffmann, 1899; in-8° de 41 p. (Populär-wissench. Vorträge über Juden und Judentum, n° 1.)

Levin (M.). Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur. 3. umgearbeite Ausgabe. Berlin, Calvary, 1900; in-8° de v + 390 p.

Lidzbarski (M.). Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften. I. Text. II. Tafeln. Weimar, Felber, 1898; gr. in-8° de xiv + 508 + vi p. + xlvi planches.

Manuel indispensable.

Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren insbesondere zur Chronik und den hexateuchischen Quellschriften. Programm. Chemnitz, 1899; in-4° de 46 p.

Littman (E.). Ueber die Abfassungszeit des Tritojesaia. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1899; gr. in-8° de vii + 52 p.

Löhr (M.). Geschichte des Volkes Israel, in 8 Vorträgen dargestellt. Strasbourg, Trübner, 1900; in-8° vii + 168 p. + 4 cartes.

Löw (Leopold). Gesammelte Schriften, hrsgg. von Immanuel Löw. V. Band. Szegedin, Engel, 1900; in-8° de 261 + xxiv p.

Macmillan (H.). Gleanings in Holy fields. Londres et New-York, Macmillan, 1899; in-8° de viii + 232 p.

MANNES (S.). Ueber den Einfluss des Aramaïschen auf den Wortschatz der Misnah an Nominal-und Verbal-Stämmen. I. Theil. ס-ב. Posen, Rzeszewski, 1899 ; gr. in-8° de 55 p.

MARCUS (Dr J.). Étude médico-légale du meurtre rituel. Paris, impr. Boyer, 1900 ; in-8° de 105 p.

MARTI (K.). Das Buch Jesaja erklärt. Tubingue, Mohr, 1900 ; in-8° de XXVI + 428 p. (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament, hrsgg. von K. Marti.)

MAYER (Michel). Le Monothéisme ou la vérité religieuse. Conférences. Paris, Durlacher, 1900 ; gr. in-8° de XI + 553 p.

Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, hrsgg. von M. Grunwald. Helft IV. Hambourg, à la Société, 1899, in-8° de p. 91 + 154.

Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, hrsgg. von M. Grunwald. Helft V. Hambourg, à la Société, 1900 ; in-8° de 95 p.

L'article principal est intitulé : Aus Hausapotheke und Hexenküche. Ce sont des recettes populaires. Nous sommes étonné que l'auteur n'ait pas utilisé, entre autres, le *S. Amtahat Binyamin.*

MÖLLER (W.) Historisch-kritisches Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhänger. Gütersloh, Bertelsmann, 1899 ; gr. in-8° de XII + 126 p.

MOOR (F. de). L'égyptologie et la Bible. Arras et Paris, Sueur-Charruey, 1899 ; in-8° de 41 p.

MOORE (G.-F.). The Book of Judges. Critical edition of the hebrew text printed in colours, exhibiting the composite structure of the book ; with notes. Leipzig, Hinrichs, 1900 ; in-8° de 72 p. (collection Haupt.)

MOZKIN (L.). Die Juden in Palästina. Berlin, Friedlaender, 1899 ; in-8° de 45. p.

NEKEL (J.). Die Wiederherstellung des jüd. Gemeinwesens nach dem babyl. Exil. Fribourg-en Brisgau, Herder, 1900 ; in-8° de XV + 228 p. (Biblische Studien, hrsgg. von O. Bardenhewer.)

NEUMANN (J.). Der Pentateuch-Commentar des Joseph Bechor Schor zum Buche Numeri Cap. 1-15. Nach dem ms. n° 52 der kgl. Hof-und Staatsbibliotek in München hrsgg. ; sowie mit Quellenangaben und Anmerkungen versehen. Francfort, Kauffmann, 1900, in-8° de VIII + 36 p.

NOBEL (Josef). Thabor. Betrachtungen über die Haftaras vom ganzen Jahre. Francfort, J. Kauffmann, 1899 ; in-8° de VIII + 352 p.

PALMER (A.-S.). Jacob at Bethel, vision, stone, annointing. Essay in comparative religion. Londres, Nutt, 1899 ; in-8° de 187 p.

PASSIGLI (Dr Ugo). La vita sessuale presso gli Ebrei. Bologne, Societa coop. tip. Azzoguidi, 1899 ; in-8° de 125 p.

PEROWNE (T.-T.). Proverbs, with introduction and notes. New-York, Macmillan, 1899 ; in-8° de 196 p.

PETERS (N.). Beiträge zur Text-u. Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1899 ; gr. in-8° de XI + 235 p.

Piolet (A.-P.). Essai sur le développement de l'attente messianique chez les Israélites depuis les origines jusque vers l'époque de Jésus-Christ. Cahors, imp. Coueslant, 1899 ; in-8° de 96 p.

Price (J. M.). The monuments and the Old Testament; evidence from ancient records. Chicago, Christ Culture Presse, 1900 ; in-12 de III + 321 p.

Publications of the American jewish historical Society, n° 7. Baltimore, impr. Friedenwald, 1899 ; gr. in-8° de VIII + 134 p.

Trial of Gabriel de Granada by the Inquisition in Mexico (1642-1645) translated from the original by David Fergusson, ed. with notes by Cyrus Adler.

Publications of the American jewish historical Society, n° 8. [Baltimore] 1900 ; in-8° de XI + 168 p.

Contient, entre autres : Leon Hühner, Asser Levy, a noted jewish burgher of New Amsterdam; — Albion Morris Dyer, Site of the first synagogue of the Congregation Shearith Israel of New-York; — David Philipson, The jewish pioneers of the Ohio Valley ; — Henry Cohen, A brave frontiersman ; — Max J. Kohler, Some early american Zionist projects ; — W. Willner, Ezra stiles and the Jews ; — Gustavus N. Hart, Notes on Myer Hart and other Jews of Easton, Pennsylvania; — Elvira N. Solis, Some references to early jewish cemeteries in New-York City; — Jacob Ezechiel, Persecutions of the Jews in 1840.

Rabbiner (Z.). Beiträge zur hebr. Synonymik in Talmud u. Midrasch. Die in den Talmuden u. Midraschim zerstreuten Erklärungen über bibl. Synonyma zum ersten Male vollständig gesammelt u. geordnet. I. Th. : Synonyma Nomina. Francfort, Kauffmann, 1899 ; in-8° de XXVIII + 72.

Sera très utile.

Rambaud (E.). Le premier Esaïe, étude d'histoire et de théologie bibliques (thèse). Cahors, impr. Coueslant, 1900 ; in-8° de 116 p.

Rapaport (M.-W.). Der Talmud und sein Recht. Stuttgart, impr. de l'Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1900 ; in-8° de 148 p. (Sonderabdruck aus « Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, » XIV.)

Rawicz (M.). Der Tractat Kethuboth, unter steter Berücksichtigung der franz. Uebersetzung von Rabbinowicz ins Deutsche übertragen und kommentirt. II. Teil. Fol. 54 *b* bis Ende. Francfort, J. Kauffmann, 1900 ; in-8° de 335 + IV p.

La première partie a paru en 1898 chez le même éditeur.

Renkema (W.-B.). Het boek Job, voor de gemeente verklaard. Leyde, Donner, 1899 ; gr. in-8° de XII + 303 p.

Riggs (L.-S.). History of the Jewish people during the Maccabean and Roman periods. New-York, Scribner, 1900 ; in-12 de XXI + 320 p.

Robert (Ulysse). Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi. Avec un fac-simile, des observations paléographiques et philologiques sur l'origine et la valeur de ce texte. Lyon, Rey, 1900 ; in-4° de XXXVI + 163 p.

Rodkinson (M.-L.). New edition of the Babylonian Talmud, original text

edited, corrected, formulated and translated into English. Section jurisprudence. Tracts Aboth, with Abot of R. Nathan, Derech Eretz Rabba and Zuta. Vol. I (IX). New-York, New Talmud publishing Company [1900]; gr. in-8° de xx + 144 + 33 p.

Rodkinson (M.-L.). New Edition of the Babylonian Talmud; original text, edited, corrected, formulated and translated into English. Section Jurisprudence. Tracts Baka Kama. Volume II. (X.). New-York, New Talmud publishing Cy, 1900; gr. in-8° de xv + 210 p.

Rosenfeld (M.). Der Midrasch Deuteronomium rabba Par. IX u. XI, 2-10 über den Tod Moses verglichen mit der Assumptio Mosis, kritisch behandelt, übersetzt u. erklärt. Berlin (Vienne, C.-D. Lippe), 1899; gr. in-8° de 96 p.

Rothstein (J.-W.). Der Gottesglaube im alten Israel u. die religionsgeschichtliche Kritik. Ein Vortrag. Halle, Müller, 1900; in-8° de vi + 49 p.

Schaefer (R.). Das Passah-Mazzoth-Fest, nach seinem Ursprunge, seiner Bedeutung u. seiner innerpentateuchischen Entwickelung im Zusammenhange mit der israel. Kulturgeschichte untersucht. Gütersloh, Bertelsmann, 1900; in-8° de vii + 348 p.

Scheinhaus (L.). Die alte Geschichte der russischen u. polnischen Juden. Berlin, 1900; in-8° de 41 p.

Schlessinger (Gustav). Die altfranzösischen Wörter im Machsor Vitry. Mayence, impr. Worth [en commission chez J. Kauffmann, à Francfort], 1899; in-8° de 104 p.

Schloegl (N.). De re metrica veterum Hebraeorum. Vienne, Mayer, 1899; gr. in-4° de viii + 53 + 25 p.

Schmidt (C.). Die Entwickelung der alttestamentl. Opferidee. Programm. Breslau, 1899; in-4° de 29 p.

Schnedermann (G.). Das Judenthum in dem Evangelium. Eine Einführung in das geschichtl. Verständniss der Lehre Jesus. 2. Ausgabe. Leipzig, Hinrichs, 1900; in-8° de x + 282 p.

Schreiner (Martin). Studien über Jeschu'a ben Jehuda. Berlin, impr. Itzkowski, 1900; in-8° de 90 + xxviii (texte hébreu) p.

Schwab (M.). Salomon Munk. Paris, Ernest Leroux, 1900; in-18 de 236 p.

Ce n'est pas une biographie de l'illustre savant, ce sont plutôt des notes pouvant servir à l'écrire. Notre excellent confrère, M. Moïse Schwab, avec sa modestie habituelle, s'est effacé autant qu'il a pu, laissant la parole aux témoignages qu'il invoquait. Il s'est contenté de relier entre eux les documents divers qui nous éclairent sur la vie, le caractère, les travaux de celui dont il a eu l'honneur d'être le secrétaire. Les pièces les plus intéressantes sont assurément les lettres de Munk adressées à sa famille, lettres publiées en allemand par M. Brann. Elles nous montrent le savant à ses débuts, puis accompagnant en Orient Crémieux et Montefiore lors de l'affaire de Damas en 1840. Les remarques qu'il fait en passant sur ses deux compagnons ne manquent pas de piquant, ni de fondement sans doute. Ce livre, fait ainsi de pièces et de morceaux, laisse une impression profonde : un sentiment d'admiration pour celui qui l'a inspiré et dont le caractère a été

à la hauteur de la science. Avons-nous besoin d'ajouter qu'à ce sentiment se joint une vive reconnaissance pour celui qui nous a rendu accessibles tous ces traits de l'existence d'un homme dont nous déplorons encore la perte et qui n'a pas été remplacé ?

SCHWAB (Moïse). Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1898. II-III. Tables des matières. Paris, Durlacher, 1900 ; in-8° de p. 409-602 (Autographie).

SIMPSON (W.). The Jonah legend, a suggestion of interpretation. Londres, Richards, 1899 ; in-8° de 186 p.

SINKER (R.). Higher criticism. Londres, Nisbet, 1899 ; in-8° de 194 p.

SMIT (Gerard). De profetie van Habakuk. Utrecht, Hussel, 1900 ; gr. in-8° de VI + 114 p.

SOCIN (A.). Die Siloahinschrift zum Gebrauch bei akadem. Vorlesungen. Neu gezeichnet u. hrsgg. Fribourg-en-Brisgau et Tubingue, Mohr, 1899 ; gr. in-8° de 4 p. + 1 planche. (Tirage à part de la Zeitschrift d. Deutsch. Palästina-Vereins.)

STAERK (W.). Studien zur Religions -und Sprachgeschichte des alten Testaments. 2. Heft. I. Prolegomena zu einer Geschichte der israelit. Vätersage. — Die Gestalten der Jacobsage, Kultusstätten und Ortsnamen. — II. Zur Geschichte der hebr. Volksnamen. Berlin, Reimer, 1899 ; gr. in-8° de VI + 85 p.

STEIN (Leopold). Untersuchungen über Proverbios morales von Santob de Carrion mit besonderem Hinweis auf die Quellen und Parallelen. Berlin, Mayer et Müller, 1900 ; in-8° de 109 p.

Bon travail.

STEUERNAGEL (C.). Allgemeine Einleitung in den Hexateuch. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1900 ; gr. in-8° de IV + 37 p. (Handkommentar zum Alten Testament, hrsgg. von W. Nowack.)

STORJOHANN (J.). König David, sein Leben und seine Psalmen. I. Bd. Trad. allemande du norvégien par A. Gleiss. Gütersloh, Bertelsmann, 1899 ; gr. in-8° de XL + 260 p.

STOSCH (G.). Alttestamentliche Studien. IV. Theil : Israels Heldenzeit. Gütersloh, Bertelsmann, 1899 ; in-8° de III + 206 p.

STRACK (H.-L.). Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. Mit besonderer Berücksichtigung der « Volksmedizin » und des « jüdischen Blutritus ». 5. bis 7. Auflage. Munich, Beck, 1900 ; in-8° de XII + 208 p. (Schriften des Institutum judaicum in Berlin, n° 14.)

Voir plus haut, p. 156.

STRACK (H.-L.). Le sang et la fausse accusation du meurtre rituel. Paris, Société française d'éditions d'art L.-Henry May [1900] ; in-18 de LV + 410 p.

Adaptation de l'ouvrage allemand.

STRACK (H.-L.). Einleitung in den Thalmud. 3e édition. Leipzig, Hinrichs, 1900 ; in-8° de VI + 136 p.

M. S. a eu raison de rééditer ce petit manuel, qui reste la meilleure introduction à l'étude du Talmud ; l'empressement du public savant à se servir de cet instrument de travail est un garant, d'ailleurs, de son utilité. Les

divisions en sont méthodiques. I. D'abord définition des termes : Mischna, Baraïta, Tosefta, Guemara (M. S. renonce, avec raison, à l'ancienne explication « achèvement », pour adopter la seule qui soit exacte : « enseignement traditionnel », le mot n'étant pas hébreu, mais araméen), Talmud, Midrasch, Halacha, Haggada. — II. Divisions de la Mischna, leurs titres anciens et récents, noms des traités, leur succession, leur mode de classement. — Ce sujet est étudié avec beaucoup de soin et d'après les meilleures autorités. — Ensuite vient le tableau des traités dans la Mischna, le Talmud et la Tossefta selon le Talmud de Babylone, éd. de 1697 et suiv., la Mischna, 1606 et suiv., Maïmonide, le ms. du Talmud de Munich, la Mischna éd. Lowe (celle du Talmud palestinien), le Talmud palestinien, la Tossefta, ms. de Vienne et ms. d'Erfurt, enfin la Mischna éd. de 1559. — III. Contenu des soixante-trois traités de la Mischna, analyse sommaire des matières (P. 29, note. Cette note sur בר בירם aurait besoin d'être mise au point; M. Strack ne paraît pas connaître les travaux qui ont été consacrés en ces derniers temps à cette question). — IV. Les traités extracanoniques. L'auteur désigne ainsi les petits traités qui sont joints d'ordinaire au Talmud de Babylone. C'est un des chapitres les moins réussis de l'ouvrage. M. S. se contente de renvoyer aux travaux dont ils ont été l'objet. Il n'eût pas été mauvais d'en décrire plus longuement le contenu et d'exprimer une opinion sur leur âge probable. M. S. a fait entrer sous la même rubrique les autres petits traités, représentés principalement par ceux qu'a édités Kirchheim. — V. Histoire du Talmud : § 1. Naissance et premier développement de la loi traditionnelle. § 2. La défense de mettre par écrit la tradition. L'auteur réunit et discute les textes qui traitent de la matière, cite les écrits dont parle le Talmud lui-même, comme la Meguillat Taanit, la Meguillat Youhasin, certains Targoumim, la Meguillat Setarim et les tablettes dont il est quelquefois parlé, des mischnayot que certains docteurs ont *apportées dans leurs mains*. Ce qu'on proscrivait, à son sens, c'était la rédaction des halachot devant servir à un usage public, usage qui eût entamé l'unité du judaïsme. Il nous semble que les rabbins hostiles à cette innovation sentaient aussi que la tradition se cristallisait ainsi et perdait de son élasticité. L'auteur examine ensuite les diverses opinions qui ont eu cours touchant la rédaction de la Mischna et des deux Talmud. § 3. Les Midraschim halachiques. Ici M. S. se montre encore trop discret ; il se borne à s'en référer aux auteurs qui ont étudié ces ouvrages. § 4. La Tosefta. § 5. Histoire de la loi orale jusqu'à la rédaction de la Mischna par Rabbi. Ce chapitre est très complet. § 6. Le Talmud palestinien, époque de sa rédaction, son contenu primitif. § 7. Le Talmud babylonien. M. S. répète ce qui se dit communément et ce que, pour notre part, nous contestons. Quand le *Sifra de Adam* (Baba Mecia, 86 *a*) déclare que Rabbina et Rab Aschi sont סוף הוראה, de quel droit prétendre que ce Rabbina soit celui qui a vécu à la fin du ve siècle ? N'est-il pas plus vraisemblable qu'il parle du docteur dont l'activité est toujours associée à celle de R. Aschi, son contemporain ? Voilà pourquoi, d'ailleurs, son nom *précède* celui de son collègue, qui lui survécut. Ce qui prouve bien, au reste, que ces mots ne font pas allusion à la *rédaction* du Talmud, c'est qu'on a jugé nécessaire de donner un moyen mnémotechnique de retenir les noms de Rabbina et de R. Aschi : ces *simanim* sont évidemment antérieurs à la rédaction de l'ouvrage. D'un autre côté, dans quelle mesure R. Aschi a-t-il participé, sinon à la rédaction, du moins à la coordination des matières qui ont constitué le Talmud ? A ce propos on invoque le passage de *Baba Batra*, 157 *b* : « Rabbina dit : A sa première revision מהדורא קמא, R. Aschi s'est prononcé dans tel sens; à la seconde, il a déclaré le contraire. » Que signifie ce mot « revision » ? Assurément il ne s'agit pas d'une revision d'un texte écrit, mais d'un enseignement oral ; revision veut dire : examen et discussion des sujets traités dans la Mischna (le commentaire de Raschi, *B. M.*, 86 *a*, est très judicieux sous ce rapport). A ce propos, Raschi cite une Con-

sultation de Haï et le commentaire de R. Hananel — il aurait pu renvoyer aussi à Scherira, qui dit la même chose — portant que R. Aschi, ayant vécu (lire : présidé l'école) soixante ans (lire près de soixante ans), a, dans les trente premières années, vu tout le contenu du Talmud et dans les trente autres repris le même enseignement. On veut évidemment dire que ce rabbin, ayant été chef de l'école de Sora pendant cinquante-deux ans (375-427), a eu l'occasion de voir deux fois les mêmes matières. Mais qui prouve qu'il ait eu la pensée de commencer la rédaction de cet enseignement ? C'est une hypothèse gratuite, à moins qu'on ne prenne le mot מהדורא dans le sens moderne d' « édition », ce que personne assurément ne soutiendra. Ce qu'on a voulu dire, vraisemblablement, par les mots סוף הוראה, c'est que ces deux chefs d'école, Rabbina et R. Aschi, ont été les derniers à enseigner ex-professo et qu'après eux on s'est appliqué à mettre en ordre et à écrire leur enseignement, et de fait, Rabbina et R. Aschi sont les docteurs dont les décisions ou les opinions terminent généralement les discussions. La rédaction du Talmud est une œuvre collective et, par conséquent, anonyme des écoles babyloniennes, qui a pris fin, comme le dit Scherira, du temps de R. Yosé, lequel fut chef d'école après R. Sama, après 476 : וביומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא. Voilà tout ce que l'on sait. Enfin, quant à la date de 499, qui est généralement admise pour celle de la rédaction du Talmud, elle provient du dire de Scherira que le Rabbina qui fut סוף הוראה est celui qui mourut en 499. Ce renseignement permettrait tout au plus de conclure que le travail a été terminé avant cette date, car pourquoi eût-il été achevé justement l'année de la *mort* de ce docteur ? Mais nous doutons que Scherira ait ici raison, car que signifierait une déclaration ainsi formulée : X. mort en 427 et Z. mort en 499 ont été les derniers... ? Un tel renseignement ne peut viser que des *contemporains*. Or, précisément, dans cette fameuse chronique révélée à Samuel — au IIIe siècle ! — il est dit, de la même façon, que Rabbi et R. Nathan furent « la fin de la Mischna » : ces deux docteurs sont dans la même relation que R. Aschi et *Rabbina I*. § 8. Histoire du texte talmudique : mss. et éditions de la Mischna et des deux Talmud (M. S. ne connaît pas l'éd. de *Keritout* faite par M. Schechter, d'après un ms. daté de 1145) ; la censure. — VI. Ordre chronologique des docteurs (nous n'en voulons pas à M. S. d'ignorer notre note sur Hillel), les Tannaïm, les Amoraïm. Comme on le devine, ce chapitre n'est qu'une nomenclature avec l'indication, incomplète, des monographies qui ont été consacrées à certains d'entre eux. — VII. Caractéristique du Talmud. § 1. Ses apologistes et ses détracteurs : il faut le considérer dans son milieu et dans son temps, ce n'est pas un code, mais un compte rendu. § 2. L'herméneutique du Talmud, § 3. Extraits divers qui montrent le mode de composition de cette collection. — VIII. La littérature, c'est-à-dire la bibliographie. § 1. Introduction au Talmud ; § 2. Traductions ; § 3. Commentaires ; § 4. Instruments pour l'intelligence de la langue ; § 5. Ouvrages sur la Halacha (partie très faible) ; § 6. sur la Haggada (même observation) ; § 7. Autres monographies. — L'auteur a ajouté à la précédente édition quelques notes et indications de travaux récents sur les chapitres dont il est traité dans son ouvrage. Ces additions auraient besoin d'être complétées. Somme toute, ce Manuel est encore le meilleur qu'on puisse recommander ; il témoigne de patientes études, d'une sérieuse connaissance du sujet ; il est composé avec beaucoup d'art et il est appelé à rendre de sérieux services, non seulement aux débutants, mais même aux spécialistes, en leur fournissant un memento commode. Ce dont il faut louer sans réserve M. S., dans ce travail comme dans tous ceux qu'il a consacrés au Judaïsme, c'est la haute impartialité dont il y fait preuve : M. S. est avant tout un ami de la vérité.

Strack (H.-L.). Sind die Juden Verbrecher von Religionswegen. Leipzig, Hinrichs, 1900 ; in-8° de 38 p. (Tirage à part de « Nathanael », 1900.)

STREANE (A.-W.). Age of the Maccabees; with special reference to religious literature of the period. Londres, Eyre, 1899; in-8° de 290 p.

STREANE (A.-W.). Ecclesiastes. Londres, Methuen, 1899; in-8° de 131 p.

SWETE (H.-B.). The Psalms of Solomon with the Greek fragments of the Book of Enoch. New-York, Macmillan, 1899; in-12 de VII + 50 p.

Talmud (Le) de Babylone. Texte complet conforme à l'édition de Venise (1520), revu par Lorya, Sirques et Wilna avec les variantes tirées des divers mss.... accompagné des principaux commentaires et synthétiquement traduit par J. de Pavly. Orléans, 1899; in-4° d'environ 4200 p.

Ce que ne dit pas ce long titre, c'est qu'en réalité, cette édition est tout bonnement celle de Berditchef, en un volume. M. de Pavly s'est borné à enlever la page du titre et à interfolier au commencement de chaque traité un court sommaire des matières. Pourquoi ce déguisement? Nous ne parvenons pas à le deviner. L'édition n'est utile, d'ailleurs, qu'à ceux qui ont l'habitude de lire la loupe à la main.

TAYLOR (C.). An appendix to sayings of the Jewish fathers, containing a catalogue of Ms. and notes on the text of Aboth. New-York, Macmillan, 1900; in-8° de VI + 183 p.

M. T. pourra compléter son travail quand auront été classés les divers fragments qui proviennent de la *gueniza* du Caire : nous avons trouvé, dans ceux qui sont à Paris, un assez grand nombre de ces mss. du *Pirkè Abot*.

TOBAR (Le P. Jérome). Inscriptions juives de K'ai-Fong-Fou. Chang-Hai, impr. de la Mission catholique, 1900; in-8° de VI + 112 p. + plusieurs planches. (Variétés sinologiques, n° 17.)

Publication intéressante sur laquelle nous reviendrons. Il est inexact de dire que les Juifs de Kai-Fong-Fou aient disparu.

TOY (C.-H). The book of the Prophet Ezechiel. Critical edition of the hebrew text with notes. Leipzig, Hinrichs, 1899; in-8° de IV + 116 p. (The sacred books of the Old Testament. A critical edition of the hebrew text printed in colours, with notes ... ed. by Paul Haupt.)

TURNER (M.-M.). The Bible God. Bible teachings and selections from the writings of scientists. New-York, Eckler, 1899; in-8° de 139 pp.

Twenty-sixth annual report of American hebrew congregations. Cincinnati, impr. Rosenthal, 1900; in-8° de XVII + p. 4039-4150.

URQUHART (J.). Die neueren Entdeckungen und die Bibel-Uebersetzung. Stuttgart, Kielmann, 1900; in-8° de XIV + 333 p.

VIENNEY (A.-B.). Amos de Tekoa, son époque et son livre. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1899; in-8° de 55 p.

VIGOUROUX (M.). La Bible polyglotte. I. Pentateuque. Paris, Roger, 1899; in 8° de 1062 p.

C'est, si nous ne nous trompons, une sorte d'édition française de celle de Stieret Theile: elle reproduit l'hébreu, le grec et le latin de celle-ci, mais remplace l'allemand par une traduction française. Des notes et même des illustrations accompagnent le texte.

VISSER (J.-Th. de). Hebreeuwsche archaeologie. Utrecht, Kemink, 1899; in-8° de 466 + 292 p.

WALTER (F.). Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschafts-

leben ihrer Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialethik. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1900; gr. in-8° de XVI + 288 p.

WEILL (Emmanuel). Juda Maccabée, suivi de Rabbi Akiba. Paris, Durlacher, [1900]; in-18 de 273 p.

Livre de lecture et d'édification, écrit dans une langue colorée, qui n'affiche aucune prétention scientifique. L'auteur a inséré dans son récit des scènes de mœurs, des usages religieux dont le Talmud nous a conservé le souvenir et qui remontent à une haute antiquité, telle, par exemple, la cérémonie du jeûne public. Il ne nous appartient pas de discuter le plan de ce joli petit volume ; il nous semble pourtant que, pour l'objet même poursuivi par l'auteur, mieux eût valu résumer et réduire les différents épisodes des luttes de Juda Macchabée après le retour à Jérusalem. Le détail en est un peu fatigant et disperse l'intérêt.

WEINSTEIN (N.-I.). Zur Genesis der Agada. Beitrag zur Entstehungs-u. Entwickelungs-Geschichte des talmudischen Schriftthums. II. Theil. Die Alexandrinische Agada. Francfort, Kauffmann, 1900; in-8° de 275 p.

WESSEL (S.). Das Targum zum Buche Ruth. Thèse. Berne, 1899; in-8° de 48 p.

WILLRICH (H.). Judaica. Forschungen zur hellen.-jüd. Gechichte u. Literatur. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1900; in-8° de XII + 184 p.

WINCKLER (H.). Völker und Staaten des alten Orients. 3. Geschichte Israels in Einzeldarstellungen. 2. Theil. Die Legende. Leipzig, Pfeiffer, 1900; in-8° de VIII + 300 p.

WITTMANN (Michael). Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gebirol). Munster, Aschendorffschen Buchhdlg, 1900; in-8° de 79 p. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsgg. von Clemens Baeumker u. G. F. von Hertling. Bd. III., Heft III.)

Voir plus loin, p. 311.

WOBERSIN (F.). Die Echtheit der Bilamsprüche Num. 22-24. Gütersloh, Bertelsmann, 1900; in-8° de 80 p.

WOLFF (Mathieu). Variétés homilétiques sur le Pentateuque tirées du Midrasch. Paris, Durlacher, 1900; in-18 de IX + 255 p.

WOOD (H.). Hebrew monarchy, its history and purpose. 2d ed. Londres, Eyre, 1900; in-8° de 776 p.

ZETTERSTEEN (K.-V.). Verzeichniss der hebr. u. aram. Hds. der Kgl. Universitätsbibliothek zu Upsala. Lund, Möller, 1900; in-8° de 22 p.

ZIEGLER (J.). Die Geschichte des Judenthums von dem babylon. Exile bis auf die Gegenwart. Prague et Breslau, Brandus, 1900; in-8° de VIII + 224 p.

ZIMMERMANN (H.). Elohim. Eine Studie zur israel. Religions u. Literaturgeschichte. Berlin, Mayer et Müller, 1900; in-8° de VIII + 83 p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures (Chicago, trimestriel). Vol. XVI, 1899. = = N° 1, octobre. = = Emilie Grace Briggs: סלה. — G. Ricker Berry: The interpretation of Gen., VI, 3. —

S. N. Deinard : A note on Isaiah, VIII, 6. = = N° 2, janvier 1900. = = C. Levias : A. grammar of the aramaic idiom contained in the babylonian Talmud (*suite*). = = N° 3, avril. = = Stanley A. Cook: Notes on the composition of 2 Samuel. = = N° 4, juillet. = = W. Muss-Arnolt : The Urim and Thummim, a suggestion as to their original nature and significance. — George A. Barton : The story of Ahikar and the Book of Daniel. — C. Levias : Etymological notes. = = Vol. XVII, 1900. = = N° 1, octobre. = = William Rainey Harper : The structure of Hosea 1,2-3,5. — Owen H. Gates : Notes on Isaiah 1,18 *b* and 7,14 *b*-16. — Alois Barta : Syntax of the sentences in Isaiah 40-66. — Augustus S. Carrier : Notes on the Psalms.

The Jewish quarterly Review (Londres). = = Vol. XII, 1899. = = N° 45, octobre. = = G. Margoliouth : The original hebrew of Ecclesiasticus XXXI. 12-31, and XXXVI. 22 — XXXVII. 26. = = S. A. Hirsch : Early English hebraists, Roger Bacon and his predecessors. — W. Bacher : An hypothesis about the hebrew fragments of Sirach. — A. Cowley : Notes on the Cambridge textes of Ben Sira. — S. Schechter : Genizah specimens. — Moritz Steinschneider: An introduction to the arabic literature of the Jews (*suite*, n°s 46-49). — T.-K. Cheyne : Naamah the Shunammite. — D. Simonsen : Arabic responses of Maimonides. — H. Hirschfeld : A hebrew poem in vindication of the study of philosophy. — E.-N. Adler : Provençal and Catalonian Responsa. — Critical notices. = = N° 46, janvier 1900. = = C.-G. Montefiore : Nation or religions community. — Ludwig Blau : Dr. Ginsburg's edition of the hebrew Bible. — I. Abrahams : Paul of Burgos in London. — The hebrew text of Ben Sira : S. Schechter : The British Museum fragments ; — W. Bacher : Notes on the Cambridge fragments. — M. Berlin : Notes on genealogies of the tribe of Levi in I Chron. XXIII-XXVI. — D.-H. Müller : Strophic forms in Isaiah XLVII. — T.-K. Cheyne : Canticles v. 13 and VII. 1. = = N° 47, avril. = = Grey Hubert Skipwith : The origins of the religion of Israel. — S. Schechter : Some rabbinic parallels to the New Testament. — B. Jacob : A study in biblical exegesis (אשר חי). — Arthur et Nina Davis : Ben Asher's rhymes on the hebrew accents. — S. Schechter : A further fragment of Ben Sira. — Elkan Nathan Adler : Some missing chapters of Ben Sira. — D.-S. Margoliouth : The Sefer Ha-Galuy. — A. Harkavy : The fragment of the « Sefer Ha-Galuy ». — T.-K. Cheyne : Note on Sirach, L. 9. — Thomas Tyler : Ecclesiasticus, the retranslation hypothesis. = = N° 48, juillet. = = Julia Richman : The jewish Sunday school movement in the United States. — H. Leonard Pass et J. Arendzen : Fragment of an aramaic (en caractères hébraïques) text of the Testament of Levi. — H.-S.-Q. Henriques : Jews and the English law. — E.-N. Adler : Karaitica. — M. Gaster : A new fragment of Ben Sira. — W. Bacher, D.-S. Margoliouth et A. Harkavy : The Sefer Ha-Galuy. — M. Kayserling : The Jews in Jamaica and Daniel Israel Lopez Laguna. — Samuel Krauss ; Eine jüdische Legende von der Auffindung des Kreuzes. — M. Berlin : Note on לוּלא and Note on Josippon. — H.-P. Chajes : Bemerkungen zu den Proverbien. — Critical notices. = = Vol. XIII, 1900. = = N° 49. — Israël Lévi : Notes sur les ch. VII. 29 — XII, 1 de Ben Sira édités par M. Elkan N. Adler. — Marcus N. Adler : Chinese Jews. — Morris Jastrow : The fourteenth chapter of Genesis and recent research. — E.-N. Adler et I. Broydé : An ancient bookseller's catalogue. — H.-P. Chajes : Etwas über die Pesita zu den Proverbien. — F.-C. Conybeare : The Testament

of Job and the Testaments of the XII Patriarchs. — J. Chotzner: Kalonymos ben Kalonymos, a thirteenth-century satirist. — Hope W. Hogg: The Ephraim genealogy. — D.-S. Margoliouth: Notes on the Sefer Ha-Galuy controversy. — I. Abrahams: A version of En Kelohenu.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Berlin). = = 43e année, 1899. = = N° 8, août. Moritz Peritz : Zwei alte arabische Uebersetzungen des Buches Ruth (*suite et fin*, nos 9-10). — W. Bacher : Zur Geschichte der Schulen Palästinas im 3. und 4. Jahrhundert. — Ad. Frankl-Grün : Das Landesrabbinat in Kremsier (*fin*, n° 9). — A. Feilchenfeld : Die älteste Geschichte der deutschen Juden in Hamburg (*fin*). = = N° 9, septembre. Hermann Cohen : Das Problem der jüdischen Sittenlehre. Eine Kritik von Lazarus' Ethik des Judenthums (*fin*, n° 10). — Louis Ginzberg : Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur (*suite et fin*, nos 10-12). — Moritz Steinschneider : Die italienische Literatur der Juden (*suite et fin*, nos 10-12; 1900, nos 2 et 5-6). — David Kaufmann : Dr. med. Vitalis Felix. = = N° 10, octobre. S. Fränkel : Miscellen zu Saadia's Bibelübersetzung. — David Kaufmann : Ist Saul, ein Sohn R. Abraham Broda's, wirklich aus dem Judenthum ausgetreten? = = N° 11, novembre. Siegmund Fränkel : Zur Sprache des hebräischen Sirach. — J. Bergmann : Einige Bemerkungen zu Eusebius' Onomasticon. — M. Schreiner : Nachträge u. Berichtigungen. — Siegmund Fränkel : דברי הימים בית שני. — B. Badt : Weitere Berichtigungen zur Mandelkern'schen Concordanz. = = N° 12, décembre. Ludwig Blau : Jochanan ben Zakkai in christlicher Beleuchtung. = = 44e année, 1900. = = N° 1, janvier. M. Ginsburger : Verbotene Thargumim. — S. H. Margulies : Zwei autographische Urkunden von Moses und Abraham Maimuni. — M. Brann : Joseph Sambari's Nachrichten über das Geschlecht der Maimoniden. — L. Bäck : Zur Charakteristik des Levi ben Abraham ben Chajjim (*suite*, nos 2, 4, 8). — Alb. Wolf : Die Portraits des Jacob Jehuda Leone. = = N° 2, février. Zuckermandel : Eine Worterklärung (אמברוקלין, אברוקלין). — A. Epstein : Likkute Pardes. — W. Bacher : Einige Bemerkungen zu R. Tam's Sepher Ha-jaschar. — B. Friedberg : Das Rabbinats-Diplom des Rabbi Isaak ha-Cohen in Pinczow. — Emanuel Baumgarten : Maria Theresia's Ernennungsdecret für den mährischen Landesrabbiner Gerson b. Abraham Chajes. = = N° 3, mars. P. Asmussen : Das Adlergesicht, im vierten Esrabuche. — I. Kracauer : Actenstücke zur Geschichte der Confiscation der hebr. Schriften in Frankfurt a. M. (*suite et fin*, 4-6). — L. Lewin : Materialien zu einer Biographie Wolf Heidenheims. — M. Brann : Zur Genealogie der Maimoniden. — Eppenstein : Zu Saadia's Uebersetzung von Jes. 44, 16. = = N° 4, avril. Max Maas : Die Maccabäer als christliche Heilige. — J. Krengel : Die englische Intervention zu Gunsten der böhmischen Juden im Jahre 1744 (*fin*, n° 5-6). — I. Löw : אמבוריקלון. = = Nos 5-6, mai-juin. J. Guttmann : Die philosoph. u. ethischen Anschauungen in Abraham b. Chijja's Hegjon ha-Nefesch. — A. Kaminka : Alcharisi's Orientreise, Nathan bajulus und Jonathan ha-Cohen. — M. Lewinsky : Die Kinder des Hildesheimer Rabbiner Samuel Hameln (*fin*, n° 8). — J. Landsberger : Nachträgliches zum Jubiläum des ersten Talmuddruckes in Deutschland. = = N° 7, juillet. A. Epstein : Joseph Ibn Plat und der Pardes. — Jakob Simon : Urkundliches Material zur Geschichte der Egerer Judengemeinde. (*fin*, n° 8.) — I. Kracauer : Verzeichniss der von Pfefferkorn 1510 in Francfort a. M. konfiszierten

jüd. Bücher. — Albert Wolf : Ein Brief Tiedge's an David Friedlaender. = = N° 8, août. B. Friedberg : Neue auf dem jüdischen Friedhof in Krakau aufgefundene Grabschriften.

Revue biblique internationale (Paris, trimestrielle) = = 8e année, 1899. = = N° 4, octobre. Albert Condamin : Etudes sur l'Ecclésiaste (*suite*, 1900, nos 1 et 3). — Emmanuel Cosquin : Encore l' « histoire du sage Ahikar » : vraies et fausses infiltrations d' « Ahikar » dans la Bible. — Lagrange : Deux chants de guerre : le cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge et la chanson d'Hésébon. — Parisot : Signification musicale de Sélah-Diapsalma. = = 9e année, 1900 = = N° 1, janvier. M. Touzard . Nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique (*suite et fin*, n° 4. Nous remercions l'auteur du bienveillant intérêt qu'il a accordé à nos essais.) — Lagrange : L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain (*suite et fin*, nos 2 et 3). — M. Levesque : Notes sur quelques mots hébreux (חמור, גילו, נסך). Hypogée judéo-grec découvert au Scopus (on y lit : יהוחנן בר צביא, סיחיסה, ou סריחיסה, παπος, πρωτας ερωτριου). = = N° 2, avril. Lagrange : Débora (Juges : récit en prose, ch. IV; cantique, ch. V). = = N° 3, juillet. Hubert Grimme : Mètres et strophes dans les fragments du manuscrit parchemin (*sic*) du Siracide (tous les fragments proviennent de manuscrits en papier). — Lagrange : Projet d'un commentaire complet de l'Écriture sainte. — Scheil : Un préfet assyrien de Samarie. = = N° 4, octobre. Nivard Schlœgl : Etudes métriques et critiques sur le livre des Proverbes. — Hackspill : Etudes sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament. — Ph. Virey : Note sur le Pharaon Ménephtah et les temps de l'Exode. — Condamin : Le prétendu fil à plomb de la vision d'Amos. — G. Marmier : La campagne de Sisara contre Baracq. — Emile Lefranc : Notes exégétiques : deux notes sur les oracles de Balaam. — Chronique : El-Ya Qoubiyeh ; — une nécropole gréco-romaine à Jérusalem.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). = = 20e année, 1900. = = N° 1. W. J. Moulton : Ueber die Ueberlieferung und den textkritischen Werth des dritten Esrabuches. — Ign. Goldziher : Zu Schaatnez (l'explication que Maïmonide donne de la défense, d'après un usage attesté par les livres sabéens, reçoit une confirmation d'un auteur musulman qui décrit un pareil usage : le sorcier mélange du coton avec de la laine pour accomplir ses pratiques). — Samuel Krauss : Zur Zahl der biblischen Völkerschaften. — Friedrich Schwally : Eine Bemerkung zum Buche Hiob. — B. Jacob : Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen (*suite*). — Th. Nöldeke : Bemerkungen zum hebräischen Ben Sira. — Julius Ley : Zur Erklärung von Jesaia 7, 25. — Ad. Büchler : Zur Geschichte der Tempelmusik u. der Tempelpsalmen (*fin*).—D. W. Bousset : Das chronologische System der bibl. Geschichtsbücher. — Diettrich : Einige grammatische Beobachtungen zu drei im British Museum befindlichen jemenitischen Hds. des Onqelostargum. N. Herz : Some difficult passages in Job. — E. Nestle : Miscellen, 1. Joel 1, 17; 2. Der Mamzer von Asdod; 3. Das Lied Habakkuks und der Psalter. 4. Neue Stoffe zu Doctorarbeiten. 5. Ein neues Wort für das hebr. Wörterbuch (רקב).— Mandelkern : Facta loquuntur.—Eberhard Baumann : Die Verwendbarkeit der Peschita zum Buche Job für die Textkritik (*fin*, n° 2). = = N° 2. Charles Torrey : Die Briefe 2 Makk.

I, 1-II, 18. — Max Löhr : Alexandrinus und Sinaiticus zum Buche Tobit. —W. Riedel : Miscellen : I. Die Reihenfolge der Sprüche im Segen Mosis Deut., 33 ; II. Ps., 45, 13 ; III. Ps., 10, 9, 10 ; IV. Baba Bathra fol. 14 f. — correction bien amusante : il est dit, dans cette fameuse page, que jusqu'aux derniers versets du Deutéronome, qui parlent de la mort de Moïse, Dieu dictait et Moïse écrivait, et que pour les derniers versets Moïse écrivait au milieu des larmes בדמע ou בדמעות. Comme certains mss., pour la première proposition, portent : et Moïse *disait* et écrivait, ce qui est probablement une faute, la deuxième proposition doit signifier que Moïse écrivait les derniers versets en silence בדמי ou בדממה. Et voilà de la haute critique ! — V. פסח — doit être rapproché du copte poseh « récolte », *qui a pu donner son nom à une fête*, laquelle a été empruntée aux Egyptiens par les Hébreux ! — VI. בצאת השנה ; VII. Amos, 9, 10. — B. Stade : Nachwort des Herausgebers zu Lic. W. Riedel's 5. Miscelle : פסח (exécution en règle de la méthode tout au moins naïve dont nous venons de voir les produits). — Israel Kahan : Zur Beleuchtung der « Facta » Dr. Mandelkerns.

4. *Publications pouvant servir à l'histoire des Juifs en France.*

Albanès (J.-H.). Gallia christiana novissima, par feu le chanoine J.-H. Albanès, complétée par le chanoine Ulysse Chevalier. *Marseille* (Valence, 1899, in-4°). N° 636. Procès-verbal dressé contre un Juif qui ne porte pas la rouelle (4 février 1398). — N° 1182. Composition entre les Juifs de Marseille et le prévôt de l'église Saint-Martin et Saint-Jacques sur les taxes payées par eux (4 avril 1240).

Bardon (A.). Un Registre de M° Eustache de Nîmes, notaire à Nîmes (1380-1388). Nîmes, A. Chastanier, 1900 ; in-8°.

L'analyse de ce registre mentionne : un prêt de 50 fl. d'or fait par les Juifs Bonnize Rocel et Sime de Capista à la veuve de Pierre Bonfils, 2 août 1386 (p. 33) ; — un acte rédigé pour Astruque, veuve de Bonnaci Astruc de Monteils, habitant Montpellier, 13 décembre 1386 (p. 36).

Blanc (Alphonse). Le livre de comptes de Jacme Olivier, marchand narbonnais au xive siècle. Tome second, 1re partie. Paris, Picard, 1899 ; in-8°.

Ce volume comprend le texte du livre des comptes et une série de pièces justificatives. Le t. I comprendra l'introduction, et la 2e partie du t. II la fin des pièces et les tables. Parmi les soixante-huit pièces — extraites des archives de Narbonne — un certain nombre intéressent les Juifs de Narbonne et de Béziers. N° 54, 6 décembre 1305. Les consuls de Narbonne requièrent, en vertu de lettres de Philippe IV du 19 mars 1305, le juge royal de Béziers de ne pas comprendre dans le dénombrement des feux de la cité les clercs, les pauvres et les Juifs dont ils dressent une liste (environ cent soixante-dix Juifs et Juives nommés). — N° 55, 1er juin 1306. Statuts des boulangers de Narbonne (promettent de ne pas cuire les viandes des Juifs). — N° 65, 17 janvier 1311. Philippe IV prescrit d'appliquer, suivant la coutume de Narbonne, la prescription décennale aux créances des Juifs. — N° 57, 1306 et 1311. Quittances données par le receveur des dettes des Juifs aux consuls du bourg de Narbonne débiteurs de deux Juifs. — N° 58, 1307-1317. Vente des biens des Juifs expulsés. — Ce travail étant en cours de publication dans le *Bulletin de la commission archéologique de Narbonne*, on peut indiquer tout de suite certains textes qui seront publiés dans la 2e partie. — N° 87, 1318. Vidimus des lettres de Philippe V révo-

quant, sauf deux, les commissaires nommés pour le fait des Juifs et chargeant de leurs affaires les sénéchaux de Toulouse et de Carcassonne. — N° 90, 1319-1321. Trois pièces sur le recouvrement des dettes des Juifs. — N° 92, 20 mars 1326. Le commissaire royal, à la requête d'un groupe d'habitants de Béziers, se déclare prêt à cesser le recouvrement des dettes des Juifs antérieures à la première confiscation.

BRUTAILS (J.-A.). L'archéologie du moyen âge et ses méthodes. Paris, Picard, 1900.

Il ne semble pas, à première vue, que ce livre se rattache à nos études ; mais l'auteur consacre deux chapitres à discuter les théories de Courajod (*Leçons professées à l'École du Louvre*, t. I. Paris, 1899, 8°), et l'on sait quelle part d'influence le professeur du Louvre attribuait à l'art oriental (néo-grec et syrien) dans la formation de l'art mérovingien et carolingien. Il tirait notamment argument de certains motifs d'ornementation, comme l'étoile à six rais (*Leçons*, I, pp. 322-324 et 336-339) qu'il retrouvait à la fois sur des ossuaires juifs et sur des monuments occidentaux. Tout en reconnaissant qu'il y a lieu de tenir compte de cette influence, M. B. déclare les conclusions de Courajod inexactes en ce qui concerne la partie architecturale et exagérées en ce qui concerne l'ornementation. Il n'en reste pas moins vrai que certains motifs ont été introduits dans l'ornementation par des ivoires ou des coffrets orientaux, et l'on devine quelle part les commerçants juifs de Bordeaux ou de Marseille ont pu avoir dans cette importation.

CHARTIER (F.-L.). Un document inédit sur Mirabeau (Requête du sieur Moyse, juif Avignonnois... contre M. Honoré de Riquet, comte de Mirabeau), dans Revue des études historiques. T. II, n° 2 (mars-av. 1900).

DREYFUS (Ferdinand). Comment les Juifs sont devenus citoyens français, dans Revue politique et parlementaire, 10 septembre 1900.

PETIT (Joseph), GAVRILOVITCH, MAURY et THEODORU. Essai de restitution des plus anciens mémoriaux de la Chambre des comptes de Paris. (Université de Paris, Bibliothèque de la Faculté des lettres, t. VII.) Paris, Alcan, 1899 ; in-8°.

Comprend : 1°) l'analyse des textes ayant figuré dans ces recueils : une quinzaine de n°s relatifs aux Juifs (21-25, 28, 30, etc.), d'ailleurs presque tous connus ; — 2°) la publication intégrale de quelques pièces : le n° XXXIII, série des décisions prises par Jean Pasté et Hugues de Vissac, commissaires réformateurs délégués au début du règne de Charles IV en Navarre, règle quelques points intéressant les Juifs : résidence dans les anciennes juiveries d'Olite, Vianna, etc. et reconstruction d'une juiverie à Pampelune, avec boucherie et four (la clôture en sera payée avec l'amende due pour le fait de Samuel Abbadian) ; difficultés pour le paiement d'un don de joyeux avènement de 15.000 l. t. ; taxes spécialement payées par Ezmel d'Ablitas, banquier de Tudèle ; obligation de recourir aux moulins royaux ; exécution des obligations dues aux Juifs.

PILOT DE THOREY. Société de statistique des sciences naturelles et des arts industriels du département de l'Isère. Catalogue des actes du dauphin Louis II, devenu le roi de France Louis XI, relatifs à l'administration du Dauphiné. T. I et II. Grenoble, 1899 ; 2 vol. in-8°.

On sait par le travail de M. Prudhomme l'intérêt que le futur Louis XI attacha au maintien des communautés juives dans ses États. Ce *Catalogue* en apporte quelques preuves de plus. En 1451 (16 juin), le dauphin, à la requête de Jacolet d'Arles, de Mosse Avisan et d'Azariel de Bâle, confirme et étend les privilèges précédemment accordés aux Juifs du Dauphiné (n° 879). En

1453 (21 janvier), il répond aux Trois-États de Dauphiné, assemblés à Romans, et qui lui demandaient, entre autres choses, l'expulsion des Juifs installés depuis peu à Briançon, qu'il entend laisser aux Juifs la liberté de s'établir où ils voudraient (n° 1006 *bis*). Le 14 mars 1476, sur la « supplication du peuple juif des villes de Valence, Vienne, Montélimar », il leur accorde de nouvelles lettres de sauvegarde nécessitées, semble-t-il, par des excès et pillages récents (n° 1646). Mais cet intérêt du dauphin est surtout fiscal. Le 2 juillet 1463, à Valence, quatorze Juifs de Valence, dont une femme, et Bonnefoy Astruc, de Montélimar, s'engagent à payer à Jean Favrot, commissaire royal, une somme de 1500 écus d'or « pour avoir commis des usures excessives, mal parlé de Sa Majesté pendant qu'elle était en Flandre et fréquenté ses ennemis » (n° 1937).

Stein (H.). Les Juifs de Montereau au moyen âge, dans Annales de la Société historique et archéologique du Gâtinais, t. XVII, pp. 54-61 (Fontainebleau, 1899, in-8°).

Publie trois pièces, dont les lettres de rémission accordées par Charles VI à Jean d'Ecuelles et Jean Bietrix, habitants de Montereau qui avaient, en 1381, pillé la demeure de Benion de Salins et Sausset de Baumes, Juifs de cette ville.

Paul Hildenfinger.

5. *Notes et extraits divers.*

= = Doublé (E.). *Notes sur l'Islam Maghribin* (*Revue de l'histoire des religions*, t. XLI, p. 63). « Il arrive parfois que certains marabouts, d'origine vraisemblablement musulmane mais portant un nom biblique, sont vénérés à la fois par les Juifs et les musulmans. Chez les Israélites de Tlemcen on entend couramment des gens du commun qui soutiennent que Sidi Yaqoub, santon fameux, enterré aux portes de la ville, fut un Juif. Et de fait, les Juives visitent ce marabout et y font des sacrifices tout comme les musulmanes : seulement la plupart du temps elles ont soin de s'habiller comme ces dernières. A Tunis aussi un saint est également visité par les Juifs et les musulmans (Latapie, *Civilisations tunisiennes*, p. 251). Chénier raconte qu'à quelque distance de Fez, dans une montagne qu'il appelle « Askrou », il y a un saint que les Berbères et les Juifs réclament avec la même dévotion ; l'opinion commune est que c'est un Juif qui fut enterré dans cette partie de l'Afrique, longtemps avant le mahométisme. Les femmes des Berbères et des Juifs qui désirent avoir des enfants ont la dévotion d'aller à pied au haut de cette montagne, où est l'hospice du saint (Chénier, *Recherches historiques sur les Maures et l'histoire de l'empire de Maroc*, Paris, 1787, t. III, p. 154-155). C'est exactement ce qui se passe à Sidi-Yaqoub de Tlemcen. — D'autre part, il paraîtrait qu'à Fez « les Marocains rendent une sorte de culte à la mémoire de « Sol Achouel », juive de Tanger, qui mourut de notre temps dans des supplices atroces plutôt que d'abjurer la loi de Moïse, ou de renouveler une abjuration qu'elle avait faite en cédant aux séductions de l'amour » (Abbé Godard, *Description et histoire du Maroc*, I, 83-84).

Israel Lévi.

Catalogue of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, by G. Margoliouth. Part I. Londres, 1899 ; in-4° de (8) + 283 pp. + IX planches.

Il y a peu d'années, M. Hartwig Derenbourg exprimait, dans cette *Revue* (t. XXIII, p. 99), le regret que les nombreux et importants mss. hébreux et judéo arabes du British Museum ne fussent point catalogués et que, par suite, ils ne fussent guère, sinon pas du tout, utilisables. Pour combler la lacune, il donnait une courte nomenclature des récentes acquisitions de 1867 à 1890. Mais ce sommaire, ainsi que la liste provisoire parue depuis[1], n'ont fait qu'accroître le désir d'un catalogue détaillé. Nous sommes donc heureux d'annoncer que ce catalogue est en voie de publication et que M. Margoliouth en est l'auteur aussi consciencieux que compétent. Le premier volume, que nous avons sous les yeux, contient la description de textes, traductions et commentaires bibliques. Le deuxième volume comprendra le Midrasch, le Talmud, la Halakha et la liturgie ; le troisième les autres matières ainsi qu'une introduction détaillée et les index.

Le Br. Mus. possède cent soixante et un numéros de mss. de la Bible et de traductions, dont cinquante et un en rouleaux (1-24 Pentateuque, 25-51 parties des cinq rouleaux), et le reste sous forme de livres. Parmi les premiers, le n° 6 est particulièrement remarquable. Il a été écrit pour la communauté juive de Kaï-Fang-Fou, dont il est tant question en ce moment, et, comme tous les écrits juifs que cette communauté a possédés, il vient de Perse (cf. *Jew. Quart. Rev.*, VIII, 127; X, 624). Des mss. bibliques, la plus grande et la plus importante partie a été longuement décrite par Ch. D. Ginsburg (*Introduction to the... Hebrew Bible*, Londres, 1897, p. 469-474, 477-728). Il faut signaler spécialement le n° 64 (ms. or. 4445), qui contient le Pentateuque accompagné de ponctuation, d'accentuation et de notes massorétiques. Ce ms. ressemble à celui du cod. *Petropolitanus* (cependant la ponctuation est celle du système ordinaire); toutefois certains indices feraient supposer qu'il est plus ancien. Ginsburg place notre ms. au IXe siècle, et Margoliouth est de son avis. Mais l'on sait que la paléographie hébraïque en est à ses débuts, de sorte qu'un jugement définitif est impossible. En tous cas, ce ms. est très important et M. Ginsburg aussi bien que M. Margoliouth en ont reproduit une page en fac-simile. A remarquer que sur le fol. 1 *a* de ce ms. se trouve une liste de livres persans ajoutée plus tard, où בר סירא est mentionné. Peut-être s'agit-il du Sirach hébreu (voir Bacher, *J. Q. R.*, XI, 344, et *Ein hebr.-persisches Wœrterbuch*, Budapest, 1900, p. 38). — Les nos 103-104 présentent une autre particularité. Il y a là

[1] *Descriptive List of the Hebrew and Samaritan Mss. in the British Museum*, by G. Margoliouth, Londres, 1893. Cf. *Steinschneider-Festschrift*, p. 197, note 1.

des fragments du Pentateuque écrits en lettres arabes, où les voyelles sont remplacées par des lettres (ce n'est que plus tard qu'on ajouta des voyelles et des accents). Hoerning (*British Museum Karaite Mss.*, Londres, 1889) a reproduit en fac-similé tout le deuxième ms., qui embrasse Ex., I, 1 à VIII, 5 (une page se trouve aussi dans notre Catalogue). Hoerning décrit encore cinq mss. semblables ; mais le Br. Mus. en possède encore un plus grand nombre de contenu divers ; tous paraissent d'origine karaïte (cf. ma notice dans *Semitic Studies* de Kohut, p. 439). Ils sont tous de date assez ancienne et offrent de précieux matériaux pour l'histoire de la prononciation de l'hébreu, beaucoup plus que les écrivains mahométans, dont M. Schreiner a en partie réuni les indications (*Zeitschrift f. alttest. Wissensch.*, 1886, p. 243-255). — Dans cette collection non plus les choses curieuses ne manquent pas ; ainsi le n° 158 renferme des fragments de Psaumes en lettres éthiopiennes.

Faisons encore sur ce chapitre les remarques suivantes : La forme מרואס (n° 52) est une déviation du nom מרואן (voir Steinschneider, *J. Q. R.*, XI, 147). — Le n° 54 contient quatre listes de livres d'Italie, du XIIIe siècle, sur des œuvres théologiques et profanes, qui devraient être publiées. De telles listes ont un intérêt pour l'histoire de la culture, comme on en peut juger par celles que Modona a publiées dans cette *Revue* (t. XX, p. 117 et suiv.). — Le n° 55 renferme une liste de chapitres des prophètes et des hagiographes (les Chroniques exceptées) pour les sabbats de toute l'année, avec l'inscription אלמזאפאה (= المضافات ?). Cette liste vient de Syracuse (האדי הו הרתיב אלחבורה קהל סרקוסה, et non pas de Saragosse, comme le suppose M. Ginsburg, p. 614), et, comme elle est écrite en arabe, elle doit être assez ancienne. Syracuse est probablement la plus ancienne communauté juive de Sicile (cf. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 506) et semble avoir eu maintes particularités dans le rite. La liste est imprimée complètement dans la Massore de Ginsburg (vol. II, 474-475). — Au n° 73, il est question d'un ר' זלמן הנקדן מרוטנבורק qui n'est pas mentionné par Zunz. — Au n° 88, il faut probablement corriger אלפתיחי en אלפתיתי (voir Sujuti, *De nominibus relativis*, *s. v.*). — Le n° 92 est écrit en 1483 à Kum en Perse. — Sur le n° 99, qui renferme le Targoum du Pentateuque dit selon Jonathan, cf. Dalman, *Monatsschr.*, XLI, 454-456. — Aux n° 146-147, la traduction des cinq rouleaux n'est guère celle de Saadia. Celle de Ruth est sans doute identique à celle qui a été éditée récemment par Peritz (cf. ma recension dans *Zeitschr. f. hebr. Bibliogr.*, vol. IV, n° 6, où l'on trouve aussi des remarques sur les notes midraschiques annexées à la traduction). — Les n° 159-160 ont une traduction persane des Psaumes, faite, vers 1470, par Baba b. Nouriel à Ispahan, sur l'ordre de Nadir Schah, qui fit également traduire l'Evangile et le Coran. — Les n°s 162-165 contiennent des traductions hébraïques des diverses parties de l'Évangile.

Les commentaires bibliques sont divisés en deux sections : en rab-

biniques (nos 166-249) et karaïtes (nos 250-339). Parmi les premiers, il y a quelques *unica*. Citons en première ligne un commentaire arabe sur II Samuel d'Isaac b. Samuel ha-Sefardi (n° 167), qui, à l'origine, embrassait tout le livre de Samuel. Ce commentaire est particulièrement important à cause de ses nombreuses citations de la littérature ancienne (voir la description détaillée de Margoliouth dans *J. Q. R.*, X, 385-403); il y a des citations d'ouvrages perdus, tels que le commentaire de Saadia sur le Pentateuque, le כתאב אלתדכיר ואלתאניתּ d'Ibn Chiquitilla et l'original arabe d'Ibn Balâm sur les homonymes[1]. Ibn Bal'âm et Nathan b. Yehiel sont les auteurs les plus récents que cite cet écrit; par conséquent, il appartient vraisemblablement au XIIe siècle, et l'auteur est sans doute identique au Dayian qui a signé au bas d'un document du Caire de l'an 1115, comme l'admet M. Margoliouth. Notre auteur connaissait l'Orient, mais il était apparemment venu d'Espagne, comme le démontrent son nom et le commentaire, qui porte toutes les marques de la florissante période espagnole ; à ce titre il mériterait d'être publié. Isaac signale encore ses commentaires sur Josué et les Juges ; d'autre part, Abr. b. Salomon du Yémen en cite un de lui sur les Rois (voir Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, XX, 10, 63, qui place Isaac au XIVe siècle). — Un autre *unicum* intéressant est le commentaire sur le Pentateuque de l'inconnu Meyouhas b. Elia (n° 201), qui paraît lui aussi appartenir au XIIe siècle. L'auteur vivait en Grèce, attendu qu'il emploie des termes grecs ; de plus, l'exemplaire présent a été copié en 1469 à Nicopolis par un certain Elia b. Elkana. Le commentaire renferme beaucoup d'observations grammaticales. L'apocope est appelé מקוצץ, l'infinitif מוצדד. Ce mot n'est pas une corruption de l'arabe מצדר, comme le dit M. Margoliouth, mais il en est imité et se retrouve dans un petit écrit grammatical anonyme, le ספר הבנין, sous la forme de מצדד (cf. *J. Q. R.*, VIII, 500 : מצדד שנופל לכל צד לזכר ולריבוי ולעתיד וזולתם). Parmi les auteurs cités, il y a, entre autres, un Isaac b. Samuel qui peut-être est identique à celui dont nous parlions plus haut; Ibn Ezra y est cité indirectement[2]. Du premier il n'est rapporté que des comparaisons avec l'araméen. De ses propres écrits, l'auteur nomme un ספר המדות. — Un autre *unicum* semble être le commentaire de Joseph Hayioûn sur Jérémie

[1] קאל ר' יהודה פי תאליף לה פי אלמטאבק ואלמגאנס, cf. *Revue*, XXXVI, 298. Sur VI, 13, Isaac mentionne encore un autre écrit perdu d'Ibn Bal'âm נכת אלמקרא, en ces termes : וקד קאל ר' יהודה פי נכת פי הלא אלספר אלך, ce qui se retrouve littéralement dans le commentaire d'Ibn Bal'âm *ad loc.* Peut-être le commentaire sur les Prophètes portait-il encore ce titre spécial comme le commentaire sur le Pentateuque s'appelait encore כתאב אלתרגיח ?

[2] והחמר שמעתי משם אברם בן עזרא שפי' באר הוא בערביא ומוציא כמ' זפת וטחין בו והוא חזק וקורין אותו חמר וכו'. Le mot באר est au-dessus de la ligne et est corrompu. Il s'agit d'Ibn Ezra sur Gen., XI, 3, dans les deux recensions; cf. Bacher, *Abr. ibn Esra als Grammatiker*, p. 166.

(nº 228). Hayioûn paraît avoir commenté toute la Bible (voir Conforte, éd. Cassel, fol. 27 *b*, et Benjacob, *Thesaurus*, p. 324, nº 1106 ; cf. aussi Steinschneider, *Cat. Bodl.*, *s. v.*) ; seul le commentaire des Psaumes est imprimé. — Rares, et en partie *unica*, sont un certain nombre de commentaires des Tossafistes de la France du nord : 1º un commentaire sur Raschi (nº 173), où est cité un ר׳ יוסף מפרליצי. D'après Gross (*Gallia Judaica*, p. 116), il s'agirait de Joseph de Baugency ; 2º une compilation sur le Pentateuque, intitulée גן אלהים (nº 190), dans la manière du מנחת יהודה de Juda b. Eliézer (Neubauer l'a décrite en détail dans la *Jüd. Zeitschr.*, de Geiger, IX, 230) ; 3º une autre compilation sur le Pentateuque intitulée : ספר בכור שור והוא כלו פסקי׳ של הפרשיות לקדמונים ז״ל (nº 243). Ici évidemment בכור שור est le titre du livre et non pas de l'auteur (cf. J. Neumann, *Der Pentateuch- Comm. des Joseph Bechor Schor*, Fr. a. M., 1900, p. VI). L'auteur cite son grand-père et l'appelle une fois : רבינו זקינינו מיואני, et une autre fois מורי זקיני הר״ר גרשון ; c'est donc Gerson de Joigny (n'est pas cité par Gross, p. 251-253). En outre il cite un ה״ר אברהם מאורליינש אחי אמו של מורי זקני ה״ר גרשום « Abraham d'Orléans, frère de la mère de mon aïeul R. Gerson ». S'il était identique à Abraham b. Joseph d'Orléans (cf. Gross, p. 37), notre auteur aurait vécu dans la première moitié du XIIIe siècle. — A la France du nord appartient encore un commentaire anonyme sur Esther (nº 175, 2) ; cf. Catal. des Mss. de Cambridge de Schiller-Szinessy, p. 240, où il est question encore d'autres manuscrits de ce comm. — A la Provence appartient entre autres un commentaire sur les premiers Prophètes (nº 249), car l'auteur anonyme appelle son père השנירי (cf. Gross, p. 360) ; puis le commentaire sur Jérémie et Ezéchiel de Menahem b. Simon de Posquières, élève de Joseph Kimhi (nº 2376)[1]. De ce commentaire (rédigé en 1191), qui, sous beaucoup de rapports, mérite l'attention, il n'existe un autre ms. qu'à Paris.

Pour ce qui est des commentaires déjà imprimés, signalons un certain nombre de mss. de Raschi (nºs 168-89), parmi lesquels un (nº 168) de l'an 1273 et un autre (nº 179), où les Haftarot sont ponctuées par un מרדכי הנקדן והמסרן המכונה אמנדנטי (Amendant est un nom assez commun chez les Juifs de France). Puis les mss. des commentaires d'Ibn Ezra (nºs 191-194 ; les nºs 195-200 contiennent des supercommentaires), David Kimhi (nºs 202-205), Nahmamide (nºs 208-213 ; au nº 208, fol. 346-357 : אלו התוספות שהוסיף הרב ז״ל בפירוש זה בהיותו בעכו, cf. Neubauer, *Cat. Bodl.*, 2253, 12), Gersonide (nº 219 - 223 ; cf. aussi *Zeitschr. f. hebr. Bibliogr.*, IV, 153), etc. — Je citerai encore le nº 166, qui renferme une partie des Hagiographes avec traduction et commentaire arabes (principalement de Saadia) et dont M. Peritz a récemment

[1] En général, ce ms. est intéressant sous bien des rapports. M. Margoliouth n'a pas indiqué que les collectanées de זא״ב ont été éditées pour la plupart ; voir *Letterbode*, IV, 1-43 ; VII, 32-37, 70-75, 133-161.

édité le fragment sur Ruth (voir plus haut); le commentaire de Tanhoum Yerouschalmi sur Kohélet (n° 207; cf. *Revue*, XL, 129, note 5, où il faut corriger 5064 en 5063); le commentaire sur le Pentateuque, זכרון טוב, de Nathan b. Samuel (n° 215; cf. Schiller-Szinessy, *l. c.*, p. 185 et suiv.); un autographe du מנחה שי de Norzi (n° 231); des fragments d'un commentaire persan sur la Bible (n°s 245-246; une page est reproduite en fac-simile sur la pl. IV); et, enfin, un commentaire arabe sur les Haftarot de l'Exode et des Nombres (n°s 247-248). Ce commentaire vient d'Égypte (ענדנא במצר); il est peut-être identique à d'autres qui se trouvent à Saint-Pétersbourg et à Oxford et qu'on attribue à Tanhoum; voir *Revue*, XLI, p. 48, note 3.

Plus importants et plus substantiels sont les commentaires karaïtes qui, pour la plupart, ont été recueillis par le fameux Schapira. Presque tous les grands exégètes karaïtes sont représentés; je les passerai en revue successivement. De Qirqisâni, contemporain de Saadia, il y a une partie du commentaire sur la Genèse (n°s 250, 1 et 251; cf. *Zeitschr. f. hebr. Bibliogr.*, II, 99-100). D'un autre contemporain plus jeune de Saadia, Salmon b. Yerouham, il y a le commentaire sur Echa (n°s 252-253; des fragments au n° 328, 18-25) et Kohélet (n° 254). C'est, comme l'on sait, Munk qui, le premier, a apporté ces commentaires de l'Orient à Paris; mais il les attribuait à tort à Yéfet. Pinsker avait reconnu que Salmon en était l'auteur, néanmoins Steinschneider émettait encore à ce sujet quelques doutes (*Hebr. Bibliogr.*, XIII, 103). On peut les considérer comme définitivement écartés, puisque le nom de Salmon est mentionné expressément dans les mss. du British Museum. Nous avons encore ici le fragment d'un commentaire sur le Cantique (n° 328, 12), sur lequel j'ai le premier appelé l'attention [1].

D'Abou-Saïd (?) David b. Boaz, le prince (אלרייס, Tobia l'appelle toujours simplement הנשיא), il y a un fragment sur l'Exode (n° 304) [2]. Ce ms., comme beaucoup d'autres, est entièrement écrit en lettres arabes. Un אלרייס אבו סעיד apparaît aussi comme auteur d'un commentaire sur la section de פנחס (n° 305, 2); M. Margoliouth penche à voir en lui également David b. Boaz, attendu que Lévi b. Yéfet, qui porte aussi la kounia Abou-Saïd, est généralement désigné comme אלמעלם (le maître, en hébreu המלמד); cette supposition est très plausible. Or, ce commentaire est identique à un autre sur

[1] Cf. *J. Q. R.*, VIII, 688, note 4. M. Margoliouth se demande si le passage ק׳ סלמון בן רחים לקד גסר אלפיומי פי הדה אלמקאלה על ג׳ פנון מן אלכטא אלך n'est pas simplement une *citation* de Salmon; cette question n'a pas lieu de se poser, vu que tout le fragment, qui traite du calcul de l'année de délivrance, est presque littéralement identique au commentaire de Salmon sur Ps., CII, 14 (cf. Pinsker, p. 81). J'ai eu l'occasion d'analyser à fond ce passage dans la *Monatsschrift*, XLIV, p. 405 et suiv.

[2] Son commentaire sur le Lév. et sur la dernière moitié du Deut. se trouve à Saint-Pétersbourg; voir *Z. A. T. W.*, I, 157.

Nombres et Deut. (n° 307, il n'en reste que des fragments), et à celui-ci ressemble le fragment d'une traduction sur Deut. (n° 333, 2); en sorte qu'ils pourraient être également de David. M. Margoliouth lui attribuerait encore volontiers des fragments d'un commentaire sur le Lévitique (n°s 305, 1, et 306) et sur Echa et Kohélet (n° 299, 2); mais ici la démonstration n'est pas convaincante. En tous cas, le n° 306 (sur Lév., XI, 1-XV, 25) est très ancien et très intéressant, surtout à cause de la polémique avec Saadia, par où nous apprenons à connaître indirectement les parties du commentaire de Saadia sur le Lévitique. En dehors de ce dernier, ce commentaire ne cite qu'Anan et très souvent les talmudistes (אלרבאנין, אלאולין).

C'est Yéfet qui est représenté par le plus d'exemplaires. De ses commentaires très détaillés il y a ici des parties sur presque tous les livres bibliques (à l'exception de Rois, Echa, Kohélet et Esther) : sur la Genèse, Josué, les derniers Prophètes, les Proverbes, Job, le Cantique et Ruth totalement ou presque, sur Exode, Nombres et Deut., de très importants fragments, et des morceaux des autres livres. Certaines parties, comme les n°s 279, 301, 303, datent du commencement du XIe siècle et auraient été dédiés par Lévi, le fils de l'auteur (?), à la communauté karaïte (הקדישו לוי הלוי בן יפת הלוי נ"ע אל עדת בני מקרא). Remarquons, en outre, que d'autres pièces offrent des analogies avec Yéfet, mais en même temps des divergences. J'y verrais une deuxième recension du commentaire biblique de Yéfet. Celui-ci en signale lui-même une pareille sur le Pentateuque, sur Ex., XXXIV, 18 (cf. *J. Q. R.*, X, 249); il y en a quelques passages dans n° 326, 6-16 (probablement aussi dans le n° 330, 3)[1]. Mais Yéfet a dû rédiger une deuxième version aussi sur d'autres écrits bibliques, par exemple sur les Psaumes (voir n^cs 290, 4; 327, 12). De la sorte peut-être on s'expliquerait pourquoi l'on ne retrouve pas dans Yéfet tant de citations qu'Ibn Ezra signale en son nom. — Du fils de Yéfet, Lévi, on ne connaissait jusqu'ici qu'une partie d'un commentaire sur la Genèse, qui se trouve à Saint-Pétersbourg, et encore doutait-on qu'il en fût l'auteur (voir Harkavy, *Z. A. T. W.*, I, 158). Ici nous avons des fragments sur Josué (n° 308, 1; 330, 11), sur les Juges (n° 330, 12) et peut-être aussi sur les Psaumes (n° 336). Du premier ms., qui, à l'origine, s'étendait sur tous les premiers Prophètes, nous apprenons que le commentaire de Lévi était intitulé נכח; il est probable qu'à ce commentaire est empruntée une citation dans un commentaire anonyme sur l'Exode (n° 332, fol. 28*b*)[2]. Peut-être faut-il attribuer à notre auteur

[1] Peut-être la traduction arabe du Pentateuque au n° 101, qui, d'après M. Margoliouth, repose sur Yéfet, n'est-elle simplement qu'une deuxième recension.

[2] Ce passage intéressant est ainsi conçu : וקד ספר במעלות בנכח מן כי תמעל מעל יעני לא תקרב קרבן ואנת מתטאהר במעציה אד אלמעציה אלך (l. זנוניך) זנותך ונגלה ערות זנותך כקו' בדלך כקו' קד תסמי. Cette explication, comme on sait, vient de Ben Zouta (cf. *Monatsschr.*, XLI, 211); cependant l'auteur anonyme a pu la trouver chez Lévi. Sur le titre נכח pour un commentaire biblique, voir plus haut et Fuchs, *Studien über ibn Bal'âm*, p. XXIX-XXX.

les citations au nom de ר׳ לוי dans Ibn Ezra sur Gen., I, 11 (éd. Friedlaender, p. 28) et sur Ps., VII, 10 et XXXV, 13, et non à Lévi ibn at-Tabbân, comme l'admet M. Bacher (*Abr. Ibn Esra als Grammatiker*, p. 187). Nous rencontrons encore le fragment de l'original arabe du ס׳ המצות de Lévi (n° 309, 2); c'est le seul que nous connaissions jusqu'ici. De cette manière est tranchée la question relative à la langue originale de cet ouvrage, que Steinschneider a soulevée dans *Hebr. Uebers.*, p. 945. Le n° 308, 2, renferme un fragment de cet auteur sur des prières, qui peut-être n'est qu'une partie du livre précédent [1]. Ce fragment serait copié sur l'autographe de l'auteur. — Nous avons encore un fragment du שרח אלאלפאט d'Aboulfaradj Haroûn sur Gen., XLIX, 28, jusqu'à Juges, VIII, 13 (n° 276, 1 ; d'après cela, il faut corriger mes indications dans *Revue*, XXXIII, 214) et un lambeau peu important du כתאב אלמשתמל (n° 305, 5; voir *ib.*, p. 25-26). — Il y a beaucoup d'écrits de Yeschoua b. Juda, appelé Aboulfaradj Fourkân ibn Asad ; mais son nom n'est cité qu'en partie. Il y a ici des parties de sa traduction du Pentateuque (n° 93, 1), de son commentaire abrégé (n° 310-317; 329, 1 et 330, 10) et du long commentaire (n°s 318, 2). Dans une étude particulière (*J. Q. R.*, XI, 187-215), M. Margoliouth a établi que l'auteur de ces mss. était Yeschoua. Cependant pour le n° 314, 3, fragment d'un ס׳ מצות en arabe, il ne me semble pas prouvé qu'il soit dû à cet auteur — D'Ali b. Souleimân, qui, probablement, est du XIIe siècle, nous avons ici des fragments sur Nombres et Deut. (n° 309, 1). D'après une épigraphe conservée, Ali a compilé son commentaire au moyen de celui du אלרייס אלגליל אבו סעיד et du compendium d'Aboulfaradj Haroûn sur le commentaire de Joseph b. Noé. Dans le premier il faut sans doute voir David b. Boaz (il y aurait dès lors à corriger *Revue*, XXXIII, 215, note 2). On pourrait supposer que le commentaire de David mentionné plus haut sur la section de פנחס provient peut-être de notre Ali (הקדיש אותו המשכיל עלי בן שלמה ז״ל).

Des commentaires anonymes semblent appartenir à une époque plus ancienne, un fragment sur Lév., XVIII, 6 (n° 250, 2), un autre sur Lév., I, 1-V, 26 (n° 318, 1), et un commentaire sur les livres des Rois (n° 335 ; peut-être est-il d'origine rabbinique ; ici l'on cite le כתאב אלכלילה ודמנה). — Je note deux auteurs du XIVe siècle : 1° un commentaire anonyme sur Deut. de l'an 1352 (n° 334), qui contient beaucoup de citations précieuses. Il cite, entre autres, le שפת יתר d'Isaac b. Eléazar Halévi (la seule citation jusqu'ici connue de ce livre, voir *Monatsschr.*, XXXIX, 251 et suiv.) et un commentaire sur le Séfer Yeçira d'un ר׳ יהודה הכהן בר׳ יוסף נין יהוסף הכ׳ ; 2° des fragments du commentaire sur le Pentateuque de Samuel Magrebi et une partie de la מקדמאת y relative (n°s 321-325 ; peut-être aussi 333, 1). Ce commentaire a une forme érotématique (עלי טריק אלמסאלה ואלגואב);

[1] En fait, le livre des Lois de Lévi traite des prières ; c'est ainsi que le ms. d'Oxford de la traduction hébraïque (Cat. Neub., n° 857) renferme un passage avec la suscription : הדבור על מה היא התפלה (f° 74 *a*).

cf. Steinschneider, Cat. Berlin, II, nº 202. Le fragment 326, 11, appartient au *Mourchid* du même auteur, et non à un commentaire sur Lév. (cf. *Revue*, XXXIII, 216). — Enfin, je signalerai encore du xvᵉ siècle un commentaire sur Esther de Juda Méir Taurisi (nº 254, 2). A remarquer son attitude aimable envers les rabbanites et son observation sur leur mauvaise prononciation de l'hébreu (אלרבאנין אלרואנא... אלדי אבטלו פצאחה אלקראה בלשון הקדש וצארו ילפטו מתל לפט אלאפרנג ואלתרך ואלאשכנז אלך). — Des commentaires karaïtes en langue hébraïque il n'y a que ceux, déjà imprimés, des deux Aron, le ס' המבחר (nº 319) et le כתר תורה (nº 320). Du dernier, Kosegarten n'a imprimé que l'introduction et quelques parties de la Genèse. Le tout a paru à Eupatoria de 1866 à 1867.

Parmi les ouvrages de contenu non exégétique, qui accidentellement sont décrits dans ce volume, il y a, outre ceux qui ont été mentionnés plus haut, la Chronique d'Ibn al-Hiti (nº 292, fol. 188*a*-190*a*), que M. Margoliouth a publiée naguère (*J. Q. R.*, IX, 429-443 et séparément ; cf. ma recension dans *Zeitschr. f. hebr. Bibliogr.*, II, 78). A la fin du ms. se trouve la copie d'une *fetwâ* mahométane sur la doctrine du *fatum*, adressée à un Juif (ואיצא וגדת פתוא פי אלמקדר מן ואחד יאודי ז"ל מן בלאד אלגרב וסאלהא מן עלמא אלמסלמין והאנא ואצפהא אלך). Puis un fragment du ס' המצות en arabe de Yéfet b. Sagîr (nº 326, 12 ; pour la citation du כתאב אלכפאיה d'Abr. Maïmoûni, cf. *Steinschneiaer-Festschrift*, p. 213), etc.

Comme on le voit, la collection des mss. karaïtes du British Museum est des plus riches ; remarquons, en passant, que les écrits exégétiques dont il est ici question ne forment qu'une partie de la collection. Assurément il se pourrait que quelque écrit rabbinique s'y trouvât mêlé ; ainsi, outre le nº 202 signalé plus haut, le nº 327, 5 et probablement encore quelques autres.

Le Catalogue renferme un appendice (p. 273-277), où est décrit et publié un fragment du Siracide hébreu (une page en est reproduite en fac-simile, planche II. M. Margoliouth avait déjà publié ce fragment dans *J. Q. R.*, XII, 1 et suiv., avec traduction et commentaire, voir *Revue*, XXXIX, 177 et suiv. ; il l'a publié aussi séparément). A la fin, il y a un registre des numéros décrits dans le volume et neuf planches reproduisant des fac-similés de différents mss.

Nous terminons en remerciant l'auteur ainsi que l'administration du British Museum, qui a pris soin de rendre la forme extérieure parfaitement attrayante. Mais nous exprimons le vœu que dans les volumes suivants, qui, nous l'espérons, paraîtront bientôt, les mss. rares et importants soient décrits plus en détail.

Samuel Poznanski.

Varsovie.

KAUFMANN (D.). **Studien über Salomon ibn Gabirol**, dans Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1898-1899. Budapest, 1899, in-8° de 123 p.

La philosophie d'Ibn Gabriol semble de nouveau à l'ordre du jour. A la suite de l'édition critique du *Fons vitæ* publiée par Bæumker, plusieurs travaux approfondis sont venus compléter les études de Munk et de Guttmann sur le philosophe juif de Malaga. Rappelons l'article consacré par M. Lœwé dans cette Revue à la physique d'Ibn Gabirol et l'étude de Horowitz sur sa psychologie. Voici un dernier travail sur Ibn Gabirol, qui est malheureusement aussi le dernier écrit du regretté D. Kaufmann. La mort est venue surprendre l'auteur pendant qu'il en corrigeait les dernières épreuves. Il restait à donner un titre à ces pages et, comme il s'agissait de dissertations à peu près indépendantes, les éditeurs ont donné à l'ouvrage le titre général de : *Studien über Salomon Ibn Gabirol*. Ces dissertations ou chapitres sont au nombre de cinq : 1° Pseudo-Empédocle, source de Salomon ibn Gabirol ; 2° l'exégèse allégorique et philosophique de S. ibn G. ; 3° les critiques dirigées par Abraham ibn Daûd contre le *Mekor Hayyim* ; 4° le *Mekor* dans la littérature juive après Ibn Daûd ; 5° une poésie philosophique de S. ibn G. Le plus important de ces chapitres est le premier, dans lequel Kaufmann apporte un document nouveau, à savoir des fragments de l'ouvrage du Pseudo-Empédocle sur les « cinq substances », ouvrage cité par Ibn Falaquera comme la seule source utilisée par Ibn Gabirol pour son *Mekor*. Il était intéressant de connaître cette source ; Kaufmann en a retrouvé des fragments d'abord dans deux mss. indépendants : le cod. 607 de la bibliothèque du baron de Gunzburg à Saint-Pétersbourg (les fragments du Ps.-Empédocle y sont annexés, comme citations, à un ouvrage théosophique, le *Yesod Olam* d'Elhanan ben Abraham, de la première moitié du XIVe siècle environ) ; le cod. 849 de la Bibl. nationale de Paris, lequel, bien que décrit dans le catalogue des mss. hébreux et samaritains de la Bibl. impériale, n'a pas été compulsé même par S. Munk. Enfin, il y a encore un écho du Pseudo-Empédocle dans les œuvres de Johanan Alemanno, maître de Pic de la Mirandole (fin du XVe siècle). K. a publié côte à côte les deux fragments et des extraits de Johanan Alemanno renfermant des citations du Pseudo-Empédocle. Ces trois documents, qui, en l'absence de l'original arabe, ne sont que des matériaux pour l'établissement de la version exacte, sont intéressants en eux-mêmes ; ils témoignent du succès des écrits du Ps.-Empédocle (introduits chez les Arabes par Ibn Masarra depuis le XIe siècle), et, en particulier, de ce livre des *Cinq substances* qui a joué son rôle dans la constitution de la Kabbale ; mais, de l'aveu même de Kaufmann, cette publication ne permet guère de contrôler l'assertion d'Ibn Falaquera, qui rattache à Ben Daklis (déformation populaire du nom d'Empédocle) la doctrine fondamentale d'Ibn Gabirol sur la matière et la forme. Il faut croire,

d'après K, que les fragments trouvés ne sont qu'une partie accessoire du livre des *Cinq substances*. Quoi qu'il en soit, K. s'attache à montrer les ressemblances de détail qu'on peut trouver entre les fragments publiés et le *Mekor*. Il note aussi des ressemblances de forme qui l'inclinent à croire que l'auteur de la traduction hébraïque de ces extraits du Pseudo-Empédocle n'est autre qu'Ibn Falaquera lui-même.

Les autres chapitres de l'ouvrage apportent moins de nouveau. K. s'est demandé, après Munk et Geiger, si Ibn Gabriol a composé un commentaire allégorique sur la Bible? Il se montre sur ce point plus affirmatif que ses devanciers, sans alléguer de pièces nouvelles pour appuyer son assertion. K. a seulement examiné à nouveau les fameuses explications allégoriques du paradis et de l'échelle de Jacob attribuées par Abraham ibn Ezra, dans son commentaire sur le Pentateuque, à Ibn Gabirol, mais sans mention d'aucun titre d'ouvrage, et il croit pouvoir affirmer que ce sont bien là, non des souvenirs d'explications orales, mais de véritables citations d'un ouvrage perdu : dans tous ces passages, la conformité d'idées et d'expressions avec la pensée et le style de l'auteur du *Mekor* lui paraît très concluante. Nous pensons cependant qu'en l'absence de toute mention positive de cet ouvrage de Gabirol, l'existence continuera d'en paraître un peu problématique.

Dans le chapitre suivant, K. défend Ibn Gabirol des reproches et des critiques que lui a prodigués son adversaire le plus acharné, Abraham ibn Daûd. On sait que ce dernier, pour combattre l'influence du *Mekor*, qu'il jugeait pernicieuse, porta la lutte sur le terrain philosophique et entreprit de démontrer surtout que Ibn Gabirol avait été un piètre logicien. Dans une discussion où nous ne le suivrons pas, K. essaie de prouver que ces critiques sont sans fondement et que la dialectique d'Ibn Gabirol, quoi qu'on pense de la thèse fondamentale, est parfaitement correcte. Après avoir ainsi vengé la réputation philosophique de l'auteur du *Mekor*, K. recherche les traces de l'influence exercée par ses doctrines ; il estime, contrairement à Munk et Guttmann, que les attaques d'Abraham ibn Daûd ne les ont pas discréditées. Si l'orthodoxie juive a fait plus de cas du *Mibhar Peninim* que du *Mekor*, l'influence du *Mekor* s'est néanmoins fait sentir chez les philosophes, d'une part, et de l'autre, chez les théosophes et les cabbalistes depuis la seconde moitié du XIIIe siècle (auparavant la persécution des Almohades avait entravé ces études) jusque longtemps après l'expulsion des Juifs d'Espagne. Le *Mekor* d'Ibn Gabirol est encore nommé en 1630 dans l'essai de lexique bibliographique de Jacob Roman (c'est l'exemplaire de ce dernier qui est entré à la Bibliothèque nationale). Le livre de K. se termine par le commentaire et la traduction d'un petit poème philosophique d'Ibn Gabirol, — publié pour la première fois, il y a vingt-cinq ans, par Senior Sachs, où se retrouvent, exprimées sous une forme concrète, les idées du *Mekor* sur les rapports entre le monde créé et le Créateur.

J. Weill.

WITTMANN (Michael). **Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gabirol)**. Munster, Aschendorf, 1900 ; in-8° de 79 p.

Dans cet ouvrage M. Wittmann s'est proposé d'étudier les rapports de saint Thomas d'Aquin avec Ibn Gabirol ; la question paraît des plus intéressantes si l'on considère, d'une part, l'importance acquise et conservée par le thomisme, et, d'autre part, l'influence que les idées alexandrines ont exercée, par le double intermédiaire des Arabes et des Juifs, sur la pensée du moyen âge. Avant tout, il convenait de résumer la philosophie d'Ibn Gabirol, en renvoyant aux ouvrages de ce philosophe et à la littérature qui le concerne. Puis, M. Wittmann montre très justement que son système est en rapports étroits avec ceux de Proclus et de Plotin, tout en conservant une originalité dont les titres sont les suivants : nombreux arguments tendant à prouver l'universalité de la matière ; — théorie de la « substance des neuf catégories » ; — importance donnée à la relation universelle de matière à forme ; — rigueur et persévérance dans le réalisme intellectualiste ; — théorie qui attribue une matière et une forme même aux substances spirituelles ; — théorie de la multiplicité des formes dans l'individu. Toutes ces idées, fait observer M. Wittmann, relèvent de ce dogme fondamental qu'on peut considérer comme la clef de voûte du système : l'identité des rapports réels avec les rapports intelligibles. Certes, la conception n'est pas nouvelle, puisque c'est la thèse qui constitue le réalisme platonicien ; mais Ibn Gabirol en fait un usage parfaitement systématique. De même, M. Wittmann pourrait rappeler que la substance des neuf catégories n'est autre chose que le monde d'Aristote, que les idées de matière et de forme appartiennent encore à ce dernier ; mais il faudrait ajouter que les catégories sont entendues dans un sens nouveau et conforme au platonisme, et que les idées de matière et de forme prennent une signification substantielle qu'elles n'avaient pas dans le système d'Aristote. En somme, Ibn Gabirol interprète en réaliste platonicien les conceptions d'Aristote ; en cela il poursuit et achève la synthèse alexandrine.

C'est précisément la raison qui devait rendre suspecte la philosophie du *Fons Vitæ* aux yeux perspicaces de saint Thomas. Sans doute entre les théories alexandrines et les dogmes catholiques les rapports sont assez visibles : entre les hypostases de Plotin et la Trinité, entre l'extase et la révélation un rapprochement peut légitimement s'opérer. Mais si le réalisme que la philosophie de Platon avait légué au néo-platonisme est propice au développement d'une théologie théiste, du moins ne peut-on le pousser à l'extrême sans risquer de tomber dans le panthéisme. Or, le réalisme rigoureux d'Ibn Gabirol n'avait que trop de tendances à fonder l'hérésie si souvent séductrice du panthéisme, pour n'attirer point les foudres du grand docteur catholique.

Ce n'est donc pas sans raison théorique que saint Thomas combattit la philosophie d'Ibn Gabirol. Ce n'est pas davantage sans motif d'opportunité, car les idées d'Ibn Gabirol s'étaient effectivement répandues dans le monde chrétien. Dominique Gondisalvi admet que toute substance est composée de forme et de matière, d'une unité et d'une multiplicité. Guillaume d'Auvergne loue Avicembron, qui seul a compris le verbe de Dieu ; il le prend, d'ailleurs, pour un chrétien ; mais il n'admet pas le caractère complexe des esprits. Alexandre de Halès et Bonaventure paraissent moins répugner à cette théorie. Guillaume de Lamarre l'accepte franchement. Enfin, le grand Franciscain, Duns Scot, affirme que l'unité pensée prouve l'unité réelle ; qu'il existe une matière première universelle, racine unique qui a pour branches le corps et l'esprit : ainsi la substance spirituelle se trouve faire partie de la Nature au même titre que la corporelle, et, dès lors, le concept d'un monde surnaturel ou transcendant se trouve compromis par l'excès même du réalisme. D'une manière générale, l'école franciscaine subit l'influence d'Ibn Gabirol, quelquefois accrue de l'influence platonicienne de saint Augustin. Mais l'école dominicaine n'y fut pas tout entière rebelle, puisque Albert le Grand reconnaît que la doctrine de la matière universelle eut des partisans dans son Ordre. Lui-même il accepte d'Ibn Gabirol la théorie de la Volonté, tout en répugnant à la plupart de ses autres points de vue.

Il était donné à saint Thomas d'opposer au réalisme intempéré d'Ibn Gabirol un réalisme plus modéré, mitigé de péripatétisme. Du même coup, il frappe les Franciscains, rapprochés de Platon par saint Augustin, et Avicembron, dont les ouvrages ont propagé un réalisme dangereux. A chacune des thèsés de son adversaire, il opposera une antithèse appuyée sur la pensée d'Aristote. Sa vie durant, cette lutte se poursuivra sous diverses formes ; d'abord il attaquera Avicembron lui-même, nommé comme l'auteur de la théorie qui attribue une matière aux substances spirituelles ; plus tard, il fera remonter la théorie incriminée jusqu'à saint Augustin, jusqu'aux philosophes grecs, et la poursuivra dans les écrits de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard. A toutes les époques de sa vie, sa polémique sera dirigée, parfois en des écrits spéciaux, contre l'exagération du réalisme et les conséquences qui en découlent.

M. Wittmann signale les points principaux sur lesquels porte la lutte. Ils sont importants. Au contraire, c'est sur une question secondaire que se fait, par exception, un accord entre les deux adversaires : un semblant d'accord, faudrait-il dire ; si, en effet, saint Thomas accepte l'opinion d'Avicembron relative à la « forme de la corporéité », c'est après l'avoir travestie.

Dans le traité intitulé *De substantiis separatis*, saint Thomas s'oppose à la théorie qui institue l'universalité de la matière première. C'est parce que l'auteur du *Fons Vitæ* étend le concept de puissance à toutes les classes d'êtres, sans distinction aucune, qu'il arrive à poser l'existence d'une matière première universelle.

Un autre débat s'engage à propos de la multiplicité des formes substantielles dans l'individu. Fidèle à la tradition platonicienne, Ibn Gabirol admet que l'individu « participe » de plusieurs Idées ou substances supra-sensibles ; ou bien, si l'on traduit cette conception académique en langage du Lycée, qu'elle peut être revêtue simultanément de diverses formes. Or, rien n'est plus contraire à la pensée d'Aristote. Pour Platon, chaque sensible manifeste plusieurs Types éternels qu'il copie, affaiblit et rassemble en lui, de sorte qu'il y a une parenté substantielle entre ce sensible et tout sensible qui imite également l'un de ces prototypes, et finalement une parenté universelle entre tous les êtres parce qu'ils participent tous de l'Idée suprême du Bien ; au contraire, pour Aristote, chaque individu réalise, en passant de la puissance à l'acte, une forme unique et qui lui est propre : chaque individu est un individu absolu, et ce n'est pas une parenté consubstantielle, mais une relation purement logique qui unit les êtres aux êtres. L'individu reste soi, sans plus, et ne va pas se perdre dans l'essence suprême en qui Platon absorbe toute réalité. Autant la doctrine de Platon prête au panthéisme, autant y répugne l'irréductible individualisme de son successeur. On conçoit donc que saint Thomas, ici encore, se soit rangé au parti d'Aristote et qu'il ait combattu le propagateur de l'opinion platonicienne. Cependant, fait observer M. Wittmann, ce n'est pas Ibn Gabirol qui doit être rendu seul responsable de la diffusion de cette doctrine : plus d'un écrivain chrétien l'a soutenue, qui ne l'avait pas empruntée au philosophe juif. Mais c'est bien à lui que la doit le plus éminent des docteurs franciscains, Duns Scot.

C'est encore dans un écrit polémique, *De ente et essentia,* que saint Thomas attaque une autre théorie d'Avicembron dont la vogue fut grande dans les écoles : celle qui attribue une matière même aux esprits considérés en soi. Non seulement, selon Ibn Gabirol, un corps est composé d'une matière et d'une forme, mais une âme même n'est pas simple et rassemble en elle ces deux éléments. Certes une proposition peut nous surprendre, qui affirme, en dehors de tout matérialisme, que l'âme est matière, fût-ce pour une part. Mais justement c'est à la victoire de saint Thomas sur ce point que nous sommes redevables de cet étonnement, puisqu'elle eut pour effet de donner au mot « matière » un sens qu'il n'avait pas pleinement jusqu'alors, en le faisant, d'abord presque, puis tout à fait, le synonyme de « substance corporelle ». Pour la philosophie antique et pour Ibn Gabirol, la matière est l'état d'indétermination par où commence d'exister un être quelconque. Il fallut que saint Thomas démontrât que tout ce qui est âme, substance spirituelle, est toujours détermination parfaite, ou pure forme (Aristote n'appelait-il pas l'âme « la forme du corps » ?) pour que s'établît une séparation entre l'idée de la substance spirituelle et l'idée de la matière. Celle-ci, reléguée dans les régions corporelles, finira par se confondre avec les corps, et la limite de cette confusion, l'identification des corps et de la matière

sera atteinte le jour où Descartes distinguera deux substances absolument hétérogènes : l'étendue, substance des corps, — la pensée, substance des esprits. Sur ce point encore, c'est le recul des tendances panthéistiques qu'il faut signaler : comme l'individualisme d'Aristote était propre à sauvegarder la personne divine en rendant, si l'on peut dire, inabsorbables en Dieu les personnes des créatures, de même la séparation définitive des corps, composés d'une matière et d'une forme, et des esprits, essentiellement simples, aura pour résultat de creuser un abîme entre le monde créé et l'Esprit à jamais transcendant au monde.

Reste encore une controverse relative à l'activité de l'essence corporelle. Saint Thomas accorde aux sensibles une activité propre, ce qui est encore conforme au péripatétisme. Avicembron refuse toute activité aux sensibles : de même que Dieu est purement actif, ils sont purement passifs et reçoivent l'action hiérarchique des diverses substances spirituelles sans la transmettre à une substance inférieure. Faut-il déjà penser à l'occasionalisme de Malebranche, qui remet toute action à Dieu ? Sans doute, l'analogie peut séduire ; et Malebranche s'aventure précisément dans cette voie du panthéisme où saint Thomas répugne tant à s'engager.

En résumé, la lecture de l'ouvrage précis et consciencieux de M. Wittmann nous laisse ce sentiment : que la lutte de saint Thomas contre Ibn Gabirol fut effective, importante; qu'elle fut une phase de ses combats contre l'ordre des Franciscains, qui avaient adopté un réalisme inquiétant par ses conséquences ; que saint Thomas l'emporta parce qu'il attaquait des tendances panthéistiques qui ont toujours fait horreur au catholicisme.

MAURICE LOEWÉ.

GALLÉ (A.-F.). **Daniel avec Commentaires de R. Saadia, Aben-Ezra, Raschi, etc.** et variantes des versions arabe et syriaque. Paris, Ernest Leroux, 1900 ; in-8° de VII + 160 p.

M. G. dit, à la fin de son introduction : « Nous terminerons en nous excusant d'avoir donné ce premier coup de hache dans la forêt des commentaires rabbiniques. Cette tâche doit être départie à la jeune pléïade d'hébraïsants qui, nous l'espérons, enrichira un jour les bibliothèques françaises de ces traductions indispensables à l'étude de la Bible. » C'est avec plaisir que nous enregistrons cette bonne promesse ; plus confiants même que l'auteur en la jeunesse française, nous espérons qu'il se trouvera plus de *sept* hébraïsants pour donner de ces hardis coups de hache. Le mouvement inauguré par M. G., élève de l'École du Louvre, mérite d'être encouragé et nous félicitons notre confrère de son entreprise. A mesure qu'il avancera dans ses travaux, il ne manquera pas d'acquérir l'érudition nécessaire à ces sortes de travaux, et cette érudition le mettra en

garde contre les jugements hâtifs et les généralisations trop pressées.

Nous savons les obstacles qui obstruent la route des chercheurs qui n'ont pas, dès leur enfance, été nourris de la littérature hébraïque : un des dangers qui les guettent, c'est de ne pas savoir la valeur relative des écrits qu'ils rencontrent. Ainsi, M. G. nous apprend qu'aujourd'hui encore « les zélateurs disent, résignés : Nous ne savons quand viendra le Messie : לא ידענו כיבוא משיח ». Il est vraisemblable que M. G. a lu quelque part ces lignes ; pour nous, nous avouons ignorer quels sont ces *zélateurs* et qui l'on désigne par ces mots ; nous ignorons également lequel de ces zélateurs s'exprime dans un hébreu aussi incorrect : כיבוא est un solécisme dont il n'y a probablement pas beaucoup d'exemples dans la littérature tant moderne qu'ancienne. — M. G. n'a certainement pas été victime de son imagination en écrivant les mots qui suivent : « Aujourd'hui encore l'isolement et l'attitude des Juifs rappellent assez la figure symbolique décrite dans *leur livre rituel* : Il est un ange au firmament, et son nom est Israël. Sur ses côtés est écrit, sur le premier : grâce, sur le second : fidélité. » Quel est ce livre rituel ? Ce n'est évidemment pas le rituel ordinaire des prières. C'est vraisemblablement quelque livre d'oraisons, à teinte cabbalistique ; en tout cas, peu d'Israélites le manient. Mais comment s'aviser qu'un ouvrage écrit en hébreu ne soit pas lu par l'universalité des Juis ? Un Indien qui aurait appris le français et à qui tomberait sous les yeux un numéro de *La Vérité* ou de *L'Univers* croira volontiers que tous les Français se nourrissent quotidiennement de la lecture de ces feuilles.

Que M. G. croie encore que Raschi a parcouru presque toute l'Europe, il est excusable : il n'est pas pas forcé d'avoir lu Zunz ; mais qu'il traduise, avec l'intention qu'on devine, נבראה הארץ בשביל ישראל « La terre fut créée *au profit* d'Israël », cela nous inquiète quelque peu, car il ne faut pas une grande érudition pour savoir que בשביל ne veut pas dire « au profit de », mais *à cause de*. Que les Israélites aient cru que la Révélation est le complément de la création et que, seuls ayant accepté cette Révélation, ils aient ainsi donné un sens à la création, on peut discuter sur la légitimité de cette conception — qui est celle de Bossuet —, mais avant de leur attribuer des desseins monstrueux, encore faudrait-il comprendre les textes qu'on invoque. C'est une obligation qui s'impose en particulier à qui, en traduisant des commentaires, affirme par là comprendre au moins les termes de la langue qu'il étudie.

Faute d'érudition, on s'expose à d'autres déconvenues : M. G. ne s'est pas douté que le commentaire de Saadia sur Daniel n'est pas, en réalité, de Saadia. C'est ce que Rapoport avait déjà démontré (*Bikkouré Haïttim*, 1829) et, s'il pouvait rester le moindre doute sur ce point, notre excellent collaborateur, M. S. Poznanski vient de le lever (*Hagoren*, 1900, p. 92-103). Non seulement certains auteurs du moyen âge citent du commentaire de Saadia sur Daniel des opinions qui sont contraires à celles du commentaire imprimé sous son nom, mais ce

dernier commentaire a sûrement été écrit originairement en hébreu, tandis que celui de Saadia est en arabe. Ce texte arabe n'est pas perdu, d'ailleurs ; il se trouve à Oxford et il en a été publié des extraits. En revanche, l'arabe s'accorde avec les explications qui sont rapportées au nom de Saadia.

Mais quel est l'auteur de ce commentaire attribué faussement au Gaon ? Pour M. Poznanski, c'est vraisemblablement un autre Saadia, et c'est l'analogie des noms qui a provoqué la confusion. Rapoport croyait que c'était un Français, contemporain de Raschi, mais il ne donnait cette hypothèse que sous toutes réserves. M. Porgès a montré que cette conjecture est insoutenable. L'auteur était-il Italien, comme l'établit ingénieusement M. Porgès, ou de l'Afrique du Nord, comme l'admet M. Poznanski, il importe peu, puisque nous ignorons même la date de la composition du commentaire. En tout cas, ce qui reste démontré, depuis l'étude de M. Mathews, c'est que ce Saadia inconnu est également l'auteur des commentaires sur Ezra et Néhémie dont son homonyme le Gaon a encore endossé la paternité. M. G. ignorait probablement ces divers travaux.

ISRAEL LÉVI.

« **Catalogue des livres parémiologiques composant la Bibliothèque de Ignace Bernstein.** Varsovie, de l'imprimerie Drugulin à Leipsick, MDCCCC » ; 2 vol. gr. in-4° de xx + 560 + 650 p. (En russe.)

M. Ignace Bernstein n'est pas seulement un collectionneur, c'est un savant distingué qui s'est voué à l'étude des proverbes. Il a déjà publié un recueil de proverbes et dictons (en jargon) des Juifs de Russie ; il possède en manuscrit la matière de quatre volumes sur la même question qui, nous l'espérons, verront bientôt le jour. Si nous en jugeons par l'ouvrage que nous avons sous les yeux, ce travail ne manquera pas d'être conçu suivant un plan très méthodique et avec une richesse d'information peu commune. Le Catalogue dont nous rendons compte est tout d'abord un chef-d'œuvre typographique ; nous ne croyons pas que jamais publication analogue l'ait surpassé en beauté. Imprimé sur un magnifique papier velin, avec des marges faites pour plaire aux bibliophiles, des caractères admirables provenant de la maison Drugulin de Leipzig, il est, en outre, illustré de nombreuses reproductions des titres, frontispices et autres ornements des éditions les plus anciennes ; beaucoup de ces illustrations sont même tirées en couleurs. Tant de soins montrent l'amour de l'auteur pour les livres qu'il possède. Mais ce qui frappera davantage, c'est le plan adopté après mûres réflexions par M. B. « Fallait-il classer les proverbes par langues, comme l'a fait Duplessis, ou suivant l'ordre chronologique, comme Nopitsch, ou, enfin, suivant l'ordre alphabétique, comme Stirling, Pitré et autres bibliographes mo-

dernes ? » A cette question l'auteur a répondu en s'arrêtant à l'ordre alphabétique. Pour les ouvrages anonymes, il les a classés suivant le mot principal du titre. Que si le nom de l'auteur est en deux mots, chacun de ces mots se trouve à sa place alphabétique. Mais comment ranger les titres rédigés en langues étrangères et surtout en langues orientales ? Avec raison, l'auteur les a transcrits en lettres latines. Pour concilier tous les systèmes, et c'est ici que M. B. a été bien inspiré, il a composé un index par *langues* : cette liste permet d'embrasser immédiatement, pour une littérature donnée, toutes les publications renfermées dans sa bibliothèque. C'est ainsi que le chercheur qui veut, par exemple, étudier les proverbes et sentences hébraïques ou juives trouvera sans peine la statistique des ouvrages nécessaires à ses travaux. Il y rencontrera quantité d'ouvrages dont il ne soupçonnait pas l'existence, parce que ces proverbes et sentences figurent dans des recueils généraux et qui ne sont pas uniquement hébreux ou juifs. Nous ne parlons pas, bien entendu, des nombreux ouvrages dont l'existence nous est révélée et que nous ignorions, entre autres ceux qui sont sortis des presses de Russie : la plupart de ceux-ci sont inconnus en Occident.

Ce qui ajoute au prix de ce Catalogue, c'est que l'auteur ne s'est pas borné aux recueils traitant spécialement du sujet qui l'intéresse : il a fait entrer dans sa bibliothèque tous les livres qui, ne fût-ce qu'incidemment ou accessoirement, renferment quelques proverbes, de même que « les collections d'apophtegmes et de sentences qui, sans avoir été à l'origine des proverbes, le sont devenus à la longue chez beaucoup de peuples ».

Enfin, car nous ne pouvons tout dire, M. B. a fait suivre chaque titre, quand il y avait lieu, de notes intéressantes signalant le nombre des proverbes contenus dans l'ouvrage, et indiquant s'ils sont écrits dans la langue originale ou traduits.

Pour ce travail considérable, M. B. a fait appel au concours de notre excellent collaborateur M. S. Poznanski : c'est dire que nous pouvons accepter de confiance tous les renseignements relatifs aux textes hébreux et arabes.

M. B. s'excuse, dans sa préface, rédigée, comme le titre, en français et en russe, des lacunes qui peuvent déparer sa collection, laquelle lui a coûté trente-cinq années de recherches. C'est de la coquetterie : si nous en jugeons d'après le département hébreu, que nous avons pu apprécier en connaissance de cause, la bibliothèque parémiologique de M. B. est une des plus riches du monde — elle ne renferme pas moins de 4761 numéros. Quant au Catalogue, ce n'est pas seulement une merveille artistique, c'est un instrument de travail précieux qui vaudra à M. B. la reconnaissance de tous les amateurs de proverbes, « ces perles de sagesse et de vérité, d'esprit et d'humour qui représentent par surcroît l'image la plus fidèle de la vie, de la façon de penser et du caractère de la nation qui leur a donné naissance ».

ISRAEL LÉVI.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XL, p. 171, n° 2, lire כחות המזונות. — P. 172, 24 = 179, XXIV semble être חשוקי כסף. — *Ibid.*, 31 = 180, XXXI paraît être פירוש קהלת. — *Ibid.*, 42 = 180, XLII, je lis, Perus dauotzara, פירוש דעבודה זרה. — P. 173, 65 = 181, LXV, je lis, Perus diou, פירוש דאיוב. — P. 174, 103 (175, 124) = 183, CIII (185, CXXIV) est peut-être מבוא דחנין, l'ouvrage de médecine de Honein. — P. 172, 15 et 18 = 179, XV et XVIII, *Quitep elaym* et *Quitep elagui* semblent être le même ouvrage, כתאב אלאהי, un écrit sur Dieu. — P. 175, 108, 128, 138, *Moresch* ou *Molesch* semble être la même chose que מורה, comme More, n°s 9 et 123. — Le n° 149 que M. Steinschneider n'identifie pas = CXLIX *Etdusim dauotzara*, חידושים דע"ז, cf. n° XLII. — *Porgès.*

Ib., p. 253, dernière ligne. — M. Bacher a partagé mon opinion (p. 17) que חמיך dans l'Ecclésiastique, 37, 10, ne peut pas signifier « ton beau-père », car ce mot ne s'emploie que pour le beau-père de la femme : « il commence seulement dans la Mischna à désigner aussi le beau-père du mari ». Or, justement dans un texte de Ben Sira qui nous a été conservé uniquement par le Talmud, le même terme est employé avec le sens de beau-père du mari. On lit, en effet, dans *Baba Batra*, 98 *b* : כדכתיב בספר בן סירא... חתן הדר בבית חמיו. — *Israël Lévi.*

Ib., 254, sur le verset 17. — M Bacher dit au sujet de la phrase עקר תחבולות לבב ארבע שרביטים יפריח « Le premier hémistiche ne peut pas être traduit « le tronc des pensées, c'est le cœur », mais « le tronc des pensées du cœur », תחבולות est à l'état construit. » A quoi j'ai répondu que je ne découvrais pas la raison pour laquelle ce mot est nécessairement à l'état construit. Aujourd'hui je puis affirmer que ma traduction est la seule bonne, car elle est confirmée par l'auteur lui-même. En effet, au ch. I, 18, on lit un verset presque identique qui ne laisse place à aucune équivoque : ῥίζα σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον, καὶ οἱ κλάδοι αὐτῆς μακροημέρευσις « La racine de la sagesse, *c'est de craindre* le Seigneur, et ses branches sont une longue vie. » Le traducteur a lu עֵקֶר, en quoi il peut avoir eu raison; il avait aussi שרביטים, comme en notre texte du ch. XXXVII (S. a également ce mot, d'ailleurs, חוטרא). — *Israël Lévi.*

Ib., p. 263, ligne 20. La forme קול וחומר est la bonne, car le pluriel est toujours קולין וחומרין et celle de קֵל, au lieu de קֹל, ne peut pas être primitive. La forme primitive de ce *nom* était nécessairement קֵל, comme חֵק, et c'est peut-être pour éviter une confusion avec קול « voix » qu'on a pris la forme de l'*adjectif*. — *Porgès.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

ADLER (Elkan-N.) et BROYDÉ (J.). Nouveaux fragments relatifs à Ben Méïr 224
BACHER (W.). Nouvelles remarques sur les mots כולח et פגן, קרתני et עירני 221
DANON (Abraham). La Communauté juive de Salonique au XVIe siècle (*suite et fin*) ..... 98 et 250
EPPENSTEIN (S.). Ishak ibn Baroun et ses comparaisons de l'hébreu avec l'arabe 233
GINSBURGER (M.). Les Mémoriaux alsaciens (*fin*) 118
HILDENFINGER (P.). Documents relatifs aux Juifs d'Arles 62
JACOB (B.). Nouvelles remarques sur les mots כולח et פגן, קרתני et עירני 215
KRAUSS (S.). David Kaufmann 1
LAMBERT (Mayer). L'emploi du *nifal* en hébreu 196
LÉVI (Israël). Nouveaux fragments relatifs à Ben Méïr 229
LÉVY (Isidore). Notes d'histoire et d'épigraphie 174
MENDELSOHN (S.). Akabia et sa génération 31
POZNANSKI (S.). Tanhoum Yerouschalmi (*fin*) 45
REINACH (Salomon). De l'origine des prières pour les morts 161

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.) I. Une version arabe du récit de la destruction de Jérusalem 147
II. Fragment du lexique de Saadia ibn Danan 268
LÉVI (Israël). I. Un document bourguignon avec inscription hébraïque 272
II. La Communauté juive de Forcalquier 274
REINACH (Salomon). Les interdictions alimentaires et la loi mosaïque 144

SCHWAB (Moïse). I. Notes hébraïques de comptabilité au XIIIe siècle 149
II. Version hébraïque d'un ouvrage médical perdu 153
III. Quelques notes sur la *Meghillat Taanit* 266
SIMON (Joseph). Encore l'inscription d'Arles 154

BIBLIOGRAPHIE.

LÉVI (Israël). I. Revue bibliographique, 4e trimestre 1899 et année 1900 276
II. Daniel avec commentaires de R. Saadia, Aben Ezra, Raschi, etc. par A.-F. GALLÉ 315
III. Catalogue des livres parémiologiques composant la bibliothèque de Ignace BERNSTEIN 316
LŒWÉ (M.). Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gabirol), par Michael WITTMANN 311
POZNANSKI (S.). Catalog of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, par G. MARGOLIOUTH 301
REINACH (Salomon). Das Blut im Glauben u. Aberglauben der Menscheit, par H.-L. STRACK 156
WEILL (J.). Studien über Salomon ibn Gabirol, par D. KAUFMANN 309
Additions et rectifications ..... 160 et 318
Table des matières 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

Statuts de la Société I
Liste des membres de la Société pendant l'année 1900 V
Procès-verbaux des séances du Conseil XV

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

RECONNUE D'UTILITÉ PUBLIQUE PAR DÉCRET EN DATE DU 6 DÉCEMBRE 1896

STATUTS

TITRE PREMIER. — *But de la Société.*

ARTICLE PREMIER. — La *Société des Études juives*, fondée en 1880, a pour objet de favoriser le développement des études relatives à l'histoire et à la littérature juives, et principalement à l'histoire et à la littérature des Juifs en France.

Elle a son siège à Paris.

ART. 2. — La Société poursuit son but : 1° par la publication d'une Revue périodique ; 2° par la publication d'ouvrages relatifs aux études juives et par des subventions ou des prix accordés aux ouvrages de ce genre ; 3° par des conférences et lectures.

TITRE II. — *Composition de la Société.*

ART. 3. — La Société se compose : 1° de membres actifs qui doivent être Français et jouir de leurs droits civils et politiques ; 2° d'associés étrangers. Les uns et les autres peuvent être : A : membres fondateurs ; B : membres perpétuels ; C : membres souscripteurs.

ART. 4. — Les membres souscripteurs sont ceux qui payent une cotisation annuelle d'au moins 25 francs. Les membres perpétuels sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 400 francs au moins. Les membres fondateurs sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 1,000 francs au moins.

ART. 5. — Les membres nouveaux sont nommés par le Conseil sur la présentation de deux membres de la Société.

ART. 6. — La qualité de membre de la Société se perd : 1° par démission ; 2° par la radiation prononcée par le Conseil pour motifs graves, le membre intéressé ayant été préalablement appelé à four-

nir des explications, sauf recours à l'Assemblée générale ; 3° pour les membres titulaires, par défaut de payement de la cotisation annuelle.

TITRE III. — *Administration et fonctionnement.*

Art. 7. — La Société est dirigée par un Conseil composé d'au moins vingt et un membres.

Art. 8. — Les membres du Conseil sont élus pour trois ans par l'Assemblée générale parmi les membres actifs. Le Conseil est renouvelé annuellement par tiers. Les membres sortants sont rééligibles.

Le vote par correspondance est admis.

Art. 9. — Le bureau du Conseil, qui est en même temps le bureau de la Société, se compose d'un président, de deux vice-présidents, de deux secrétaires et d'un trésorier.

Art. 10. — Le président est choisi parmi les membres du Conseil et nommé pour un an par l'Assemblée générale. Le président n'est pas rééligible immédiatement.

Le vote par correspondance est admis.

Art. 11. — Le Conseil élit dans son sein les autres membres du bureau.

Art. 12. — Le Conseil se réunit au moins six fois par an.

Art. 13. — Le trésorier représente la Société en justice et dans tous les actes civils.

Art. 14. — Toutes les fonctions de membre du Conseil d'administration sont gratuites.

Art. 15. — L'Assemblée générale se compose des membres actifs de la Société ; elle se réunit au moins une fois par an.

Art. 16. — L'ordre du jour de l'Assemblée générale est réglé par le Conseil. Toute proposition signée de vingt-cinq membres de la Société est inscrite de droit à cet ordre du jour. Elle devra être notifiée au Conseil un mois avant la réunion de l'Assemblée générale.

Art. 17. — L'Assemblée générale entend, une fois par an, un compte rendu de la situation financière et morale de la Société, approuve les comptes de l'exercice, pourvoit au renouvellement

des membres du Conseil et à la nomination du président; elle vote sur la modification des statuts dont il est question au titre VI, et sur la dissolution de la Société dont il est question au titre VII.

Art. 18. — Le compte rendu annuel de la situation financière et morale est publié par le Conseil et adressé à tous les membres et aux Ministres de l'Instruction publique et de l'Intérieur.

Art. 19. — Les délibérations du Conseil d'administration relatives à l'acceptation de dons et legs, les délibérations de l'Assemblée générale relatives aux acquisitions et échanges d'immeubles, aliénations de biens dépendant des fonds de réserve et prêts hypothécaires ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

TITRE IV. — *Ressources de la Société.*

Art. 21. — Les ressources annuelles de la Société se composent : 1° des cotisations annuelles des membres titulaires; des versements des membres perpétuels et fondateurs ; 2° des subventions qui peuvent lui être accordées ; 3° du produit de la vente de la *Revue* et autres publications de la Société; 4° du revenu de ses biens et valeurs de toute nature.

Art. 23. — Le fonds de réserve est placé en rentes nominatives sur l'État ou en obligations nominatives de chemins de fer, dont le minimum d'intérêt est garanti par l'État. Il peut être également employé en acquisition d'immeubles, pourvu que ces immeubles soient nécessaires au fonctionnement de la Société, ou en prêts hypothécaires, pourvu que le montant de ces prêts réuni aux sommes garanties par les autres inscriptions ou privilèges qui grèvent l'immeuble ne dépasse pas les 2/3 de sa valeur estimative.

TITRE V. — *Modification des Statuts.*

Art. 24. — Les présents statuts ne peuvent être modifiés que par l'Assemblée générale, sur la proposition du Conseil ou de vingt-cinq membres de la Société.

Art. 25. — L'Assemblée générale ne peut modifier les statuts qu'à la majorité des deux tiers des votants.

Le vote par correspondance est admis.

Art. 26. — Les modifications des statuts votées par l'Assemblée générale sont soumises à l'approbation du gouvernement.

TITRE VI. — *Dissolution de la Société.*

Art. 27. — La dissolution de la Société peut être prononcée par une Assemblée générale convoquée spécialement à cet effet sur l'initiative du Conseil ou sur la demande du quart des membres de la Société.

Art. 28. — La dissolution ne pourra être prononcée que si elle est votée par au moins les deux tiers des membres de la Société présents à l'assemblée ou votants par correspondance. Le vote par correspondance est admis. Ce vote sera soumis à l'approbation du gouvernement.

Art. 29. — En cas de dissolution ou en cas de retrait de la reconnaissance de l'association comme établissement d'utilité publique, l'Assemblée générale désigne un ou plusieurs commissaires chargés de la liquidation des biens de l'association. Elle attribue l'actif net à un ou plusieurs établissements analogues publics ou reconnus d'utilité publique. Cette délibération est soumise à l'approbation du gouvernement. Dans le cas où l'Assemblée générale n'ayant pas pris les mesures indiquées, un décret interviendrait pour y pourvoir, les détenteurs des fonds, titres, livres et archives appartenant à l'Association s'en dessaisiront valablement entre les mains du commissaire liquidateur désigné par ledit décret.

TITRE VII. — *Règlement intérieur.*

Art. 30. — Un règlement adopté par l'Assemblée générale et approuvé par le Ministre de l'Intérieur, après avis du Ministre de l'Instruction publique, arrête les conditions de détail propres à assurer l'exécution des présents statuts. Il peut toujours être modifié dans la même forme.

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

PENDANT L'ANNÉE 1900.

Membres fondateurs [1].

CAMONDO (feu le comte A. de).
CAMONDO (feu le comte N. de).
GUNZBOURG (le baron David de), 1re ligne, n° 4, Saint-Pétersbourg.
GUNZBOURG (le baron Horace de), 1re ligne, n° 4, Saint-Pétersbourg.
LÉVY-CRÉMIEUX (feu).
POLIACOFF (feu Samuel de).
ROTHSCHILD (feu la baronne douairière de).
ROTHSCHILD (le baron Henri de), faubourg Saint-Honoré, 33.
ROTHSCHILD (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

ALBERT (feu E.-J.).
BARDAC (Noël), rue de Provence, 43 [3].
BISCHOFFSHEIM (Raphaël), député, rue Taitbout, 3.
CAHEN D'ANVERS (feu le comte).
CAMONDO (le comte Moïse de), avenue de l'Alma, 63.
DREYFUS (feu Nestor).

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

FRIEDLAND (feu).
GOLDSCHMIDT (feu S.-H.).
* HARKAVY (Albert), bibliothécaire, Gr. Pouchkarskaya, 47, Saint-Pétersbourg.
HECHT (feu Étienne).
HIRSCH (feu le baron Lucien de).
KANN (feu Jacques-Edmond).
KOHN (feu Édouard).
LAZARD (A.), boulevard Poissonnière, 17.
LÉVY (feu Calmann).
MONTEFIORE (Claude), Portman Square, 18, Londres.
OPPENHEIM (feu Joseph).
PENHA (Immanuel de la), avenue d'Eylau, 15.
PENHA (feu M. de la).
RATISBONNE (Fernand), rue Rabelais, 2.
REINACH (feu Hermann-Joseph).
ROTHSCHILD (feu le baron Adolphe de).
TROTEUX (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

* ADLER (Rev. Dr Hermann), Chief Rabbi, 6 Craven Hill, Hyde Park, Londres.
ALBERT-LÉVY, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue de Vaugirard, 16.
* ALLATINI (MM.), Salonique.
ALLIANCE ISRAÉLITE UNIVERSELLE, 35, rue de Trévise (**175 fr.**).
* ALLIANZ (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.
* ARDITI, rabbin des Écoles de l'Alliance israélite, Tunis.

* BACHER (Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Erzsebetkornt, 26, Budapest.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale. L'astérisque indique les associés étrangers.

* Balitzer (S.-A.), chef d'institution, boul. Plainpalais, 4, Genève.
Basch, rue Rodier, 62.
Bauer (J.), rabbin, Avignon.
Bechmann (E.-G.), place de l'Alma, 1.
Becker (Henri), docteur ès lettres, rue de la Victoire, 47.
* Bergmann (J.), rabbin, Friedek, Silésie d'Autriche.
Bickart-Sée, rue de Lisbonne, 30.
* Bibliothèque bodléienne, Oxford.
* Bibliothèque Esra, Dietelsgasse, Cracovie.
* Bibliothèque de la communauté de Breslau.
* Bibliothèque de la communauté de Kœnigsberg.
* Blau (Ludwig), professeur au Séminaire rabbinique, Budapest.
Bloch (Abraham), grand rabbin d'Alger.
Bloch (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.
Bloch (Camille), archiviste du département, Orléans.
Bloch (Emmanuel), rue des Petites-Écuries, 55.
Bloch (Isaac), grand rabbin, Nancy.
Bloch (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
Bloch (Moïse), rabbin, Versailles.
* Bloch (Philippe), rabbin, Posen.
Blocq (Mathieu), Toul.
Blum (Victor), le Havre.
* Blumenstein, rabbin, Luxembourg, Luxembourg.
Bruhl (David), rue de Châteaudun, 57.
Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
Brunschwicg (Léon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.
Büchler (Ad.), professeur au Séminaire, Rudolfsplatz, 1, Vienne.

Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
Cahen (Albert), rue Condorcet, 53.
Cahen (Gustave), avoué, rue des Petits-Champs, 61.
Cahen d'Anvers (Albert), rue de Grenelle, 113.
Cahen d'Anvers (Louis), rue Bassano, 2.
Cattaui (Elie), rue Lafayette, 14.
* Cattaui-Bey (Joseph-Aslan), ingénieur, le Caire.
Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.

CERF (Léopold), éditeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
CERF (Louis), rue Française, 8.
* CHAJES (H.-P.), Vienne.
* CLUB CONCORDIA, Corfou.
* CHWOLSON (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassil. Ostrov, 7, ligne 12, Saint-Pétersbourg.
CONSISTOIRE CENTRAL DES ISRAÉLITES DE FRANCE, rue de la Victoire, 44.
* CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE BELGIQUE, r. du Manège, 12, Bruxelles.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE BORDEAUX, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
* CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE LORRAINE, Metz.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE MARSEILLE.
CONSISTOIRE ISRAÉLITE DE PARIS, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).
* COVO (Mercado), Séres, Turquie.

DALSACE (Gobert), rue Rougemont, 6.
DALTROF, rue de Cléry, 17.
*DANON (Abraham), directeur du Séminaire israélite, Constantinople.
DEBRÉ (Simon), rabbin, avenue Philippe-le-Boucher, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
DELVAILLE (Dr Camille), Bayonne.
DERENBOURG (Hartwig), membre de l'Institut, avenue Henri-Martin, 30.
DREYFUS (Abraham), à Saint-Nom-la-Bretèche.
DREYFUS (Anatole), rue Grange-Batelière, 10.
DREYFUS (L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
DREYFUS (René), rue de Monceau, 81.
DREYFUS (Tony), rue de Berry, 6.
DREYFUSS (Jacques-H.), grand-rabbin de Paris, rue Taitbout, 95.
DUVAL (Rubens), professeur au collège de France, r. de Sontay, 11.

EICHTHAL (Eugène d'), boulevard Malesherbes, 144.
ENGELMANN, rue de Châteaudun, 9.
EPHRUSSI (Jules), place des États-Unis, 2.

* Epstein, Grillparzerstr., 11, Vienne.
* Errera (Léo), professeur à l'Université, rue de la Loi, 38, Bruxelles.
Essling (prince d'), rue Jean-Goujon, 8 (**100** fr.).

* Fernandez (Isaac), à la Société générale de l'Empire Ottoman, Constantinople.
* Fita (Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
* Franco (M.), directeur de l'Ecole de l'Alliance israélite, Choumla, Bulgarie.
* Friedlaender (M.), Schwarzenbergplatz, 4, Vienne.

Gaster (Rev. Dr), Maida Vale, 39, Londres, W.
* Gautier (Lucien), route de Chêne, 88, Genève.
Gerson (feu M.-A.).
Ginsburger, rabbin, Soultz, Haute-Alsace.
* Goeje (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
Goldschmidt (Édouard de), boulevard Haussmann, 157.
Gommès (Armand), rue Thiers, 9, Bayonne.
* Gratz College, 336 N, 3d str., Philadelphie.
* Gross (Dr Heinrich), rabbin, Ausbourg.
Grunebaum (Paul), avenue Malakoff, 83.
* Grunbaum (H.), I. Franzensring, 18, Vienne.
Gubbay, avenue du Bois de Boulogne, 34.
Gubbay (Mme), boulevard Malesherbes, 165.
* Gudemann (Dr), grand rabbin, Heinrichstr., 3, Vienne.
* Gunzbourg (baron Alfred de), Millionaia, 16, Saint-Pétersbourg.

Hadamard (David), rue de Châteaudun, 53.
Haguenau (David), rabbin, rue d'Hauteville, 23.
Haguenauer (P.), rabbin, Remiremont.
Halévy (Ludovic), membre de l'Académie française, r. de Douai, 22.
* Hammerschlag, H. Ferdinandstr., 23, Vienne.
Hayem (Julien), avenue de Villiers, 63 (**40 fr.**).
* Heller (Bernard), professeur, II, Ker. realiskola, Budapest.

HERRMANN (Joseph), rabbin, Reims.
* HERZOG (D.), rabbin, Smichow-Tempel, Prague.
HERZOG (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Dieppe.
HILDENFINGER (Paul), avenue de Villiers, 34.
HIRSCH (Joseph), ingénieur en chef des ponts et chaussées, rue de Castiglione, 1.

* ISRAELITISCH-THEOL. LEHRANSTALT, Vienne.
* ISTITUTO SUPERIORE, sezione di filologia e filosofia, Florence.

JOURDA, directeur de l'Orphelinat de Rothschild, rue Lamblardie, 7.

KAHN (Salomon), boulevard Baile, 172, Marseille.
KAHN (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
KANN (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
KAOUA (Jules Aron N'), Alger.
* KAYSERLING (M.), grand rabbin, Budapest.
KINSBOURG (Paul), rue de Cléry, 5.
KLOTZ (Victor), rue de Tilsitt, 9.
KOHN (Georges), rue Ampère, 30.
* KOMITET SYNAGOGI na Tlomackiem, Varsovie.
* KOKOVTSOFF (Paul de), rota 3 Ismailowsky 11, log. 10, Saint-Pétersbourg.
* KRAUSS (Samuel), Kiralyutcza, 88, Budapest.

LAMBERT (Éliézer), avocat, faubourg Poissonnière, 130.
LAMBERT (Mayer), professeur au Séminaire israélite, r. Condorcet, 53.
LASSUDRIE, rue Laffitte, 21.
LAZARD (Lucien), archiviste-paléographe, rue Rochechouart, 49.
LEBHAR (Samuel), rue de Chartres, 13, Alger.
LEHMANN (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
LEHMANN (Mathias), rue Taitbout, 29.
LEHMANN (Samuel), rue de Provence, 23.
LÉON (Xavier), rue des Mathurins, 39.
LÉON D'ISAAC JAÏS, rue Henri-Martin, 17, Alger.

LÉONINO (Baron Emmanuel), rue de Presbourg, 8.
LEVEN (Émile), rue de la Pépinière, 16.
LEVEN (Léon), rue de Trévise, 37.
LEVEN (Louis), rue de Phalsbourg, 18.
LEVEN (Dr Manuel), avenue des Champs-Élysées, 26.
LEVEN (Narcisse), avocat, rue d'Aumale, 9.
LEVEN (Stanislas), rue Miromesnil, 18.
LÉVI (Israël), rabbin, professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, rue Condorcet, 60.
LÉVI (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy de la Brosse, 9.
*LEVIAS (C.), professeur au Hebrew Union College, Cincinnati.
LÉVY (Alfred), grand rabbin, Lyon.
LÉVY (Charles), Colmar.
LÉVY (Émile), grand rabbin, Bayonne.
LÉVY (Aron-Emmanuel), rue Vauquelin, 15.
LÉVY (Jacques), grand rabbin, Constantine.
LÉVY (Léon), rue Logelbach, 2.
LÉVY (Raphaël), rabbin, rue du Pas de la Mule, 6.
LÉVY (Ruben), instituteur de l'Alliance israélite, à Damas.
LÉVY-BRUHL (Lucien), professeur à la Sorbonne, rue Montalivet, 8.
LÉVYLIER, ancien sous-préfet, rue Vignon, 9.
LŒWENSTEIN (MM.), rue Lepeletier, 24.
* LŒVY (A.), Acol road, W. E. Lane, Londres.
* LŒW (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
LYON-CAEN (Charles), membre de l'Institut, professeur à la Faculté de droit, rue Soufflot, 13.

MANNHEIM (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
* MARCUS (Saniel), Smyrne.
MARMIER (général), Bizerte.
* MATTHEWS (H.-J.), Upper Rock Gardens, 45, Brighton.
* MAY (Mme Jules), place de l'Industrie, 22, Bruxelles.
MAYER (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.

MAYER (Henri), professeur, faubourg Saint-Honoré, 201.
MAYER (Michel), rabbin, place des Vosges, 14.
MAYRARGUES (Mme), place Malesherbes, 5.
MEISS, rabbin, Nice.
MENDELSOHN (S.), Wilmington, N. C., États-Unis.
MEYER (Dr Édouard), boulevard Haussmann, 73.
* MOCATTA (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).
* MUNK (Mayer), professeur, Kopernika, Lemberg.

* NAVON, directeur de l'École de l'Alliance israélite, Galata, Constantinople.
NETTER (Dr Arnold), professeur agrégé de médecine, boulevard Saint-Germain, 129.
NEYMARCK (Alfred), rue Vignon, 18.

OCHS (Alphonse), rue Lafayette, 26.
OPPENHEIMER (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
OPPERT (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
OUVERLEAUX (Emile), conservateur honoraire de la Bibliothèque royale de Bruxelles, rue Cortambert, 13.

PÉREIRE (Gabriel), rue Maubec, 38, Bayonne.
PÉREIRE (Gustave), rue de la Victoire, 69.
* PERLES (Félix), rabbin, Kœnigsberg.
* PHILIPSON (David), rabbin, Lincoln Avenue, 126, Cincinnati.
* POLIAKOFF (Lazare de), boulevard Tver, Moscou (**100 fr.**).
PORGÈS (Charles), rue de Berry, 25 (**40 fr.**).
* POZNANSKI (Adolphe), rabbin, Pilsen, Bohême.
* POZNANSKI (S.), rabbin, Tlomackie, 7, Varsovie.
PROPPER (S.), rue Pierre Charron, 64.

RAGOSNY, à la Compagnie générale, rue Taitbout, 62.
REINACH (Joseph), avenue Van Dyck, 6.
REINACH (Salomon), membre de l'Institut, rue de Lisbonne, 38.
REINACH (Théodore), docteur en droit et ès lettres, rue Murillo, 26.

* Rosenthal (le baron de), Heerengracht, 500, Amsterdam.
Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Arthur de), avenue Montaigne, 57 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 38 (**50 fr.**).
Rothschild (le baron Édouard de), 2, rue Saint-Florentin (**150 fr.**).
* Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
214 Ruff, rabbin, Verdun.

* Sack (Israël), Kaiserstr., 3, Heidelberg.
Saint-Paul (Georges), maître des requêtes au Conseil d'État, place des États-Unis, 8.
* Schreiner (Martin), rabbin, Lindenstr., 48, Berlin.
Schuhl (Moïse), grand rabbin, Vesoul.
Schuhl (Moïse), rue Mayran, 8.
Schwab (Moïse), bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29.
* Schwartz (Dr), Rector der israel.-theol. Lehranstalt, II, Tempelgasse, 3, Vienne.
Sèches, rabbin, Saint-Étienne.
Sée (Camille), conseiller d'État, avenue des Champs-Élysées, 65.
Sée, ancien préfet, boulevard Malesherbes, 101.
Simon (Joseph), instituteur, conservateur de la bibliothèque, Nîmes.
* Simonsen, grand rabbin, Copenhague.
Sonnenfeld (Dr), rue Pasquier, 2.
Stern (René), rue Paul Baudry, 12.
Straus (Emile), avocat à la Cour d'appel, rue Miromesnil, 104.
* Sulzberger, Chestnut Street, Philadelphie.

Taub, rue Lafayette, 10.

Ulmann (Emile), rue de la Trémoille, 6.
* Uri, grand rabbin, rue des Juifs, Strasbourg.

* Verein für Forderung d. jüd. Geschichte u. Literatur, Munich.
Vernes (Maurice), directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études rue Boissonade, 3.
Vidal-Naquet, président du Consistoire israélite, Marseille.
* Vogeltsein (Dr), rabbin, Kœnigsberg.

Weill (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
Weill (Emmanuel), rue Taitbout, 8.
Weill (Emmanuel), rabbin, rue Condorcet, 53.
Weill (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13.
Weill (Vite), rue de Lancry, 17.
Weill-Martignan, avenue Montaigne, 43.
Weiller (Lazare), rue de la Bienfaisance, 36.
Wertheimer, grand rabbin, Genève.
* Wilmersdœrfer (Max), consul général de Saxe, Munich.
Winter (David), avenue Velasquez, 3.
Wolf (J.), rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.
* Woskhod (Le), Theaterplatz, 2, Saint-Pétersbouag.

MEMBRES DU CONSEIL

PENDANT L'ANNÉE 1900.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de Rothschild;
Présidents : M. Maurice Bloch;
Vice-présidents : MM. J.-H. Dreyfuss et Sylvain Lévi;
Trésorier : M. Moïse Schwab;
Secrétaires : MM. Mayer Lambert et Lucien Lazard;
MM. Albert-Lévy, Bickart-Sée, Abraham Cahen, Albert Cahen, Léopold Cerf, Hartwig Derenbourg, Rubens Duval, Edouard de Goldschmidt, Zadoc Kahn, Mayer Lambert, Joseph Lehmann, Israël Lévi, Michel Mayer, Jules Oppert, Salomon Reinach, Théodore Reinach, baron Henri de Rothschild, Maurice Vernes.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 31 MARS 1900.

Présidence de M. MAURICE BLOCH, *président.*

Il est procédé à la nomination du bureau. Sont élus :

MM. J.-H. DREYFUSS et Sylvain LÉVI, *vice-présidents ;*
Lucien LAZARD et Mayer LAMBERT, *secrétaires ;*
Moïse SCHWAB, *trésorier.*

Le Comité de publication est maintenu en fonctions.

M. Théodore Reinach donne des renseignements sur la réunion des inscriptions juives dont il a été parlé dans une précédente séance. Sur sa proposition, le crédit de 300 francs destiné à des recherches à faire dans ce but en Italie est porté à 400 francs.

SÉANCE DU 26 AVRIL 1900.

Présidence de M. ALBERT CAHEN.

La séance est consacrée à l'examen et à la discussion du projet de budget pour l'année 1900. Les propositions du trésorier sont adoptées.

SÉANCE DU 28 JUIN 1900.

Présidence de M. MAURICE BLOCH, *président.*

M. Théodore Reinach annonce que M. de Ricci, chargé de

recueillir les inscriptions juives d'Italie, a obtenu de l'exécuteur testamentaire de M. de Rossi l'autorisation de copier et d'utiliser les fiches du regretté savant italien sur les inscriptions juives. Il a également pu prendre copie d'inscriptions disséminées dans les musées de Rome et de celles de Porto. A Rome il a appris que M. Müller, de Berlin, était sur le point de publier un Corpus des inscriptions juives d'Italie jusqu'au xve siècle. Il n'y avait donc plus lieu d'aller à Venosa, dont les catacombes ont été explorées avec le plus grand soin par M. Müller.

Le Comité de publication a décidé de ne rien changer au plan du *Corpus inscriptionum judaicarum* qu'il avait adopté, attendu que le travail de M. Müller n'embrasse qu'une région; on pourra se dispenser de reproduire les fac-similés des textes publiés par M. Müller en renvoyant à son ouvrage. M. de Ricci est autorisé à faire paraître dans la Revue dès à présent quelques pièces inédites et un compte rendu des papiers de M. de Rossi.

Le Conseil ratifie ces décisions du Comité de publication.

M. Th. Reinach présente un projet de carte géographique à dresser pour être jointe au premier volume des Antiquités de Josèphe.

M. Schwab communique le fac-similé d'inscriptions hébraïques tirées de manuscrits latins et relatives à des prêts d'argent.

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.41

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY